[illegible]رح تهذيب الكلام
[illegible] امين بن محمد سعيد الحسام

۵۳۷ [illegible] كلام للتفتازانی للمولی محمد امين بن الآغا
محمد سعيد الأ[illegible] د صالح المازندرانی ذكره الميرزا حيدر علی
فی اجازته [illegible] مبسوط عندی نسخته اقول هو شرح مزجی
اوله نحمدك [illegible] اوراق الأطباق آيات توحيده ..... الخ
الفه لولد [illegible] ريم رأيت منه نسخة فی مكتبة [illegible] رية
اليزدی فی [illegible] آغا رضا بن المشهدی جانی بيك و قد
وهبها ل[illegible] يم فی سنة ۱۲۸۹ ه (الذريعة الی
تصانيف [illegible] ص ۱۵۹-۱۶۰)

شرح تهذیب الکلام
لمحمد امین بن محمد سعید الحسام

٥٣٧: شرح تهذيب الكلام للتفتازاني للمولى محمد امين بن الآغا
محمد سعيد الأشرف بن المولى محمد صالح المازندراني ذكره الميرزا حيدر علي
في اجازته وقال انه شرح مبسوط عندي نسخته اقول هو شرح مزجي
اوله نحمدك يا من تتلى من اوراق الأطباق آيات توحيده ... الخ
الفه لولده محمد الملقب بالكريم رأيت منه نسخة في مكتبة ... اليزدي في النجف بخط ملا آغا رضا بن المشهدي جاني بيك و قد
وهبها لولده محمد ابراهيم في سنة ١٢٨٩ هـ (الذريعة الى
تصانيف الشيعة ج ١٣ ص ١٥٩-١٦٠)

محمد امین بن

این شرح قسم کلام از تهذیب تصنیف فاضل علامه ملا محمد سعید متخلص باشرف بن مولی
محمد صالح مازندرانی صاحب شرح اصول کافی و شرح زبدة الاصول و حاشیه معالم
است و مولی محمد صالح از شاگردان و دامادهای مرحوم مجلسی اول است [illegible]
حیدر علی بن میرزا
دیگر زیاد در شان ایشان که مصنف این شرح در ضمن مطالعه رساله میرزا [illegible] بن میرزا
محمد تقی نواده محمد کاظم بن مولی عزیزالله بن مولی محمد تقی بن مقصود علی مجلسی
که تذکره سلسله مرحوم محمد باقر مجلسی صاحب بحار است در ضمن شمار اولاد
محمد صالح مازندرانی از بطن صبیه مرحوم مجلسی گشته خود دریافتم و از
این جهت عین عبارت رساله مرحوم میرزا حیدرعلی را نقل مینمایم:
اما اولاد مرحوم فاضل علامه ملا محمد صالح مازندرانی از صبیه علامه مغفور
علامه محمد تقی مجلسی چند ذکور و چند اناث بود اولاد ذکور ایشان اول
فاضل علامه آقا محمد هادی مترجم قرآن دوم مرحوم مغفور ملا نورالدین محمد
سیم عارف کامل ملا محمد سعید متخلص باشرف
چهارم فاضل عالم ملا حسنعلی پنجم ملا عبدالباقی رحمه الله ششم ملا [illegible]
[illegible] در مقام شمار اولاد هر یک بر آمده تا میرسد به اولاد محمد سعید اشرف
چنین مینگارد اما اولاد مرحوم ملا محمد سعید اشرف یک نفر فاضل علامه
ملا محمد امین بوده که شرح مبسوط منقحی بر قسم کلام تهذیب ملا سعدالدین
نوشته چون منظور [illegible] الکرکی [illegible]
باو شده و در نزد حقیر میباشد و اولاد آن مرحوم در زمان سلطنت
ابراهیم شاه برادرزاده نادرشاه منقرض شدند انتهی موضع
الحاجة و بنابراین تا توافق نام مولف و [illegible] تحقیق است
که همین شرح میباشد و کلمه [illegible] بعد از محمد صالح بالتصحیف
در بالای دیباچه [illegible] مازندرانی است [illegible]
حرره احقر الانام السید محمد علی [illegible] الحاج میرزا [illegible]
الطالقانی [illegible] پس از تتبع بسیار تحقیق شد که حسام الدین
لقب مولی محمد صالح مازندرانی شارح اصول کافی و زبده بهائی
و محشی معالم الفقه [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك يا من تجلى من اوراق الاطباق آيات توحيده، وتجلى من الآفاق والانفس بينات تمجيده، ونشكرك على ما عظمتنا من القواعد، وثبتنا للهداية من الشواهد، ونصلي على نبيك البشير والنذير الصادق، الذي ارسلته رحمة للخلايق، وعلى آله المعصومين الذين هم مصابيح الظلم، ومفاتيح كنوز العلم والحكم، سيما سيد الابرار، وقسيم الجنة والنار، امير المؤمنين، ومقنن قوانين الدين، صلواتك عليه وعليهم اجمعين، ما دارت السموات على الارضين. **وبعد** فيقول المفتقر الى رحمة الله الملك الحق المبين ابن محمد سعيد بن محمد صالح الجب محمد امين انى لما رايت قسم الكلام من التهذيب للشيخ الامام الاديب شارح مقاصد الكلام بمنطقه السديد، كاشف معاقد البيان بمدركه الحديد، الحبر المسلم عند القاصي والداني المولى سعد الدين محمد التفتازاني مشتملا على مسائل الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام، وجدته روضة من رياض العلم مطمورة الكمائم ومربعا من رباع الفضل معمورة الكفاء ولم ار شرحا كشف عن اسرار استاره ورفع قناع الاختفاء عن جباه ابكاره، فالجاني بالى ان اشرح له شرحا يتضمن بسط موجزه وحل ملغزه مع تحقيق المقاصد وتحليل المعاقد تذكرة لمن تذكر وتبصرة لمن تبصر سيما الولد الاعز الامجد الملقب بالكريم محمد رزقه الله حلاوة اليقين والحقه بعباده الصالحين مستعينا بالله العليم الحكيم متوكلا عليه انه هو الودود الرحيم **هذا قسم الكلام من التهذيب** اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن اذ الالفاظ المرتبة لا حضور لها ولا المعاني الا في الذهن وقيل المراد الاشارة الى النقوش الكتابية وفيه ان الحاضر من النقوش لا يكون الا شخصا وليس المراد تسميته ذلك الشخص بل انواعه ولذا يقول لمن لان سامي الكتب اعلام الاجناس عند التحقيق وتسمية

الباب الاول في المقدمة

هذا العلم كلاما لان اشهر اختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى او لانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات او لانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام **وعلى ستة وقع التبويب** ترتيب الابواب هكذا الاول في المقدمة والثاني في الامور العامة والثالث في الاعراض والرابع في الجواهر والخامس في الالهيات والسادس في السمعيات **الباب الاول في المقدمة** وهي بكسر الدال وفتحها بمعنى ما يذكر قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها والظرفية مجازية اقامة للشمول العمومي مقام الظرفي ثم اعلم انه لا بد في كل علم من تقديم اربعة امور ليكون طالبه على بصيرة في ذلك العلم الاول تعريفه الرسمي ليحيط على مسائله اجمالا والثاني موضوعه ليتميز العلم المطلوب في نظره اذ تمايز الموضوعات تمايز العلوم والثالث بيان غايته ليزداد رغبته والرابع مرتبته ليعرف قدره ولما كان الثلثة الاول ادخل في تلك البصيرة طوى عن ذكر الاخير واشار الى الاولين صريحا والى الثالث ضمنا فقال **الكلام هو العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية** العلم يطلق على نفس المسائل وعلى الملكة الحاصلة بتكررها وعلى التصديق بها ورجح الاخير بانك اذا قلت فلان يعلم الكلام لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبداء لتفاصيل مسائله بها يستحضرها كان معلوما او يستحصل ما كان مجهولا وهو المراد بالملكة والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصود بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا وتسمى فرعية وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وآله سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف فليس المراد من قوله عن الادلة اليقينية ما هو كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم المتصدي للاثبات فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علم علماء الكلام والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه توليدا او عداديا لزوما او عادة الى مطلوب خبري علمي او ظني واليقين هو الاعتقاد الجامع للجزم والثبات والمطابقة هذا مفهوم التعريف واما احترازاته فيخرج بالعلم الذي هو بمنزلة الجنس الصنايع الجزئية وبالعقايد الدينية غير الشرعيات من الشرعيات الفرعية وبحرف المجاوزة علم جبرئيل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وكذا الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين عندنا فانها متعلقة بالعلم والمراد ان العلم بالعقايد ناش عن الادلة والمنبه درجة كون علم احد ناشيا عن الادلة حصول العلة عنها فلا يرد انه يصدق على علمهم ايضا باعتبار ان علة ناش عن الادلة وباليقينية علم المقلد اذ مستند

بالدليل الإجمالي المشهور فانه ظني عنده ايضا هذا ثم اعلم ان تعريفه يقتضي ان يكون علم الكلام هو نفس العلم بالعقائد
الدينية مثل علمت بان الله تعالى قادر وعالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من مباحث الجواهر
والاعراض ونحو ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من علم الكلام على مقتضى التعريف
فالاولى ان يقال الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به
اي بالعقائد الدينية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تعرضه لذاته او لامر يساويه لا ما
يعرضه لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان للحيوان وبالعكس الاحراز في
التحرك بالحركة الارادية قال الشيخ ولا يجب ان يكون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون
اخص منه بل المعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث انه هو لا بتوقفه على ان يصير نوعا معينا والا لم يكن
ذلك العارض ذاتيا وان كان المعروض يعرض ذلك العارض بعد ان يصير نوعا معينا فهو عرض ذاتي له ثم المراد بمعرفة
الموضوع الواجبة تقديمها في كل علم هو التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشي الفلاني موضوع لهذا
العلم وهو مفاد الهلية المركبة واما البسيطة اي التصديق بان ذات الموضوع موجود فقد عدوها جزءا من
العلم لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شي له لكن اثبات في ذلك التصديق وبيانه لا يكون من ذلك العلم بل يجب ان
يكون اما بديهيا او مبينا في علم اخر واما ماهيته الحقيقية فهو من مبادي التصورية للعلم وانما جعل التصديق بموضوعية
الموضوع من مقدمات الشروع لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب
تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم ولان
جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه تشتركها وبه تتحادها فلو لم يعرف جهة الوحدة للكثرة التي
قصد تحصيلها لربما ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها وتحقيق المقام على ما ذكره بعض الاعلام
انهم لما حاولوا معرفة الاشيا بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا
وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية
محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها مسائل وجعلوا كل طائفة منها ترجع الى وحدة من الاشيا
بان يكون موضوعا تلك الطائفة او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما منفردا بالتدوين والتسمية والتعليم
نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها من جهة وحدة بها تتحاد فان الاتحاد من جهة الموضوع لم يشترك فيه على الوجه المذكور
ثم انه قد يتحد من جهة اخرى كالغاية وكذا ما يوجد فيهم بعض تلك الجهات ما يفيد تصوره اجمالا فيكون حد العلم ان دل
على حقيقة مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري الحقائق هو علم يبحث فيه عن كذا وعلم بقواعد كذا والا فرسمها
بانه علم يقتدر به على كذا ويحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد
نظرا الى ذاتها وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر الا انه يبحث فيه عن احوال شي وذلك عن احوال شي آخر
مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم بالنظر الى ذاتها الا بالموضوعات وان كانت تتميز عند الطالب
بما له من التعريفات والغايات وقد اعترض عليه بان العلم كما يختلف باختلاف الموضوع فكذا يختلف باختلاف

المحمول ايضا لكن

٢ المحمول ايضا لكن لما وجد التمايز وجب بانه ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف لاشتمال كل علم على انواع
جمة من الاعراض الذاتية ولا يخفى منشأ الاعتراض عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث
المتعلقة بموضوع ما والعلم بمعنى حصول الصورة اذا عرفت هذا فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا
موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه فانهم قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه
الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط
كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في
القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في
حقه من غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه
تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وح ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي
من النبي عليه الصلوة والسلام لثبوت عنده صدقه فيقبل ما يقول في الله تعالى من امر المبدأ والمعاد ثم لما
كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيدوا الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون
الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة الماخوذة من الكتاب والسنة وما ينتسب اليهما وقد
اعترض عليه صاحب المواقف بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وغيرها من احوال امور لا يتوقف تلك
الاحوال على كون تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل ولا يجوز ان يراد
الموجود الاعم من الخارجي والذهني لان اكثر المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني واجاب في شرح المقاصد بانا لا نسلم
كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم والحال من تحقيق
مسئلة الوجود توضيحا للمقصود فان قيل بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى ومثل ذلك
من المسائل قطعا قلنا هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل
يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني ومن
لم يقل فعليه العدول الى المعلوم وذهب بعض المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث
عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم وحدوثها ونحوهما
وبامر الاخرة كبحث المعاد وساير السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته
واحواله والى هذا ذهب صاحب الصحايف الا انه زاد والممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى لتندرج
ما يبحث في الكلام من احوال الجواهر والاعراض لا من حيث هي مستندة اليه تعالى كقولهم الجواهر لا تتداخل
والاعراض لا تنتقل لكن يرد بعد ذلك ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده واثباته تعالى هو المقصد الاقصى
والمطلب الاسنى في الكلام وذهب اكثر المتاخرين منهم المحقق الى ان موضوعه هو المعلوم من حيث يتعلق به
اثبات العقائد الدينية وهو كالموجود في الشمول الا انهم يختارون المعلوم ليصح على راي من لا يقول
بالوجود الذهني ويدرج مباحث المعدوم والحال في مسائل الكلام وفيه انهم ان ارادوا بالتعلق التعلق

التعلق القريب يخرج عن الكلام المسائل التي تتعلق بالمعلوم تعلقا بعيدا وان اراد
الاعم ليشمل التعلق البعيد والقريب يخرج عن الكلام المسائل الضرورية عليه ان المعلوم بالحيثية
المذكورة يتناول المحمولات المسائل ايضا فالاولى على ما ذكره السيد الشريف الذي هو موضوع المعلوم
من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها وما قيل ان اراد بالمعلوم مفهومه فاكثر
محمولات المسائل اخص منه كالحادث مثلا وان اراد ما صدق عليه من الافراد كان اعم منه فلا يكون عرضا
ذاتيا يبحث عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا فمدفوع بما مر انفا نعم يتجه عليه ان الحيثية المذكورة
لا مدخل لها في عروض القدرة مثلا للمعدوم فلا يكون عروضها ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان
بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وثم بعض المحققين الاصحاب لا يفرق
بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان
حيثية المعلومية ايضا لا مدخل لها في عروض المحمولات ويجعل الفرق بينهما من حيث ان المبحث
وجب المبادي التي يؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة الكلامية يجب ان
يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي الالهي فانها لا يعتبر فيها ذلك بل
المطابقة فان طابقت فذاك والا فيأولون الظواهر واما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوع
فيمكن التزام الاكتساب مما عاته بين العلوم الشرعية والفلسفة معا بل يكفي في اعتباره اطراده في كل منها
على حدة واما غايته فهي بالنظر الى الشخص في قوته النظرية الترقي في حضيض التقليد الى ذروة الايقان
وبالنظر الى تكميل الغير ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة الحجة وما ذكره
اخص في تعريف الكلام يتضمن بيان اول قسمي الغاية واما ما ذكرنا في تعريفه فيفهم منه كلا القسمين
اما الثاني فظ واما الاول فلان المقلد لا يقدر على اثبات العقائد الدينية اذ لا قدرة له بالقدرة
التامة **العلم لا يحد لوضوحه وقيل لخفائه** اعلم ان القوم اختلفوا في ان تصور العلم المطلق بكنه حقيقته
بديهي او كسبي ثم القائلون بالكسبية اختلفوا في انه هل يعسر تحديده ام لا فالمذاهب ثلثة الاول انه
بديهي واختاره الرازي واستدل على ذلك بدليلين الاول ان علم كل احد بوجوده ضروري والمطلق جزء منه
والثاني على الضروري اولى بان يكون ضروريا واعترض عليه اولا بان الضروري حصول علم جزئي متعلق
بوجوده وهو غير تصوره وغير مستلزم له فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون ضروريا وثانيا بانه
انما يتم لو كان المطلق ذاتيا لما تحته والمقيد متصورا بالكنه وكلاهما ممنوع ثانيا قد تقرر ان الدليل هكذا كل
احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد التصورين هذا التصديق وهو بديهي
والثاني على البديهي اولى بان يكون بديهيا واجيب بان اللازم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما
بديهيا اذ يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا نزاع فيه والثاني ان غير العلم يعلم بالعلم فلو علم
العلم بغيره يلزم الدور واجيب بان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم اقول

٣ اقول لا يخفى عدم انطباق الدليل على المدعى اذ على تقدير صحته يدل على امتناع اكتساب العلم والمدعى بداهته
فاين هذا من ذاك ثم ان منشأ الشبهتين عدم التفرقة بين حصول العلم وتصوره والفرق بينهما
واضح بين والمذهب الثاني انه نظري يعسر تحديده والى هذا ذهب الغزالي وقال طريق معرفته القسمة
والمثال اما الاول فهو ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول الاعتقاد اما جازم او لا والجازم اما
مطابق ام لا والمطابق اما ثابت او لا فقد حصل من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم وتميز
عن الظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن التقليد بالثابت اي الجازم المطابق الثابت الذي لا
يزول بالتشكيك واما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه للادراك الباصرة او يقال هو
كاعتقاد ان الواحد نصف الاثنين واعترض عليه في المواقف بانهما ان افادا تميزا حاصلا معرفا والا
لم يحصل بهما معرفة ولا يخفى ما فيه فان الشيء قد يعلم بالتقسيم فيحصل له رسم وقد يتميز عن غيره في
مناسبة لا يعرف له لازم بين الثبوت واقل المصلح للتعريف هو اللازم البين الثبوت **تنبيه**
قال الغزالي يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء
والتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فان قلت قوله
الذاتيين بالجنس والفصل مستدرك قلنا نعم لكن ذلك مذهب القدماء فانهم يطلقون الجنس على ما به الاشتراك
والفصل على ما به الامتياز والمذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وعرفوه بتعريفات فبعض المعتزلة قالوا
اعتقاد الشيء على ما هو به واعترض عليه في المواقف بانه غير مانع لدخول التقليد اذا طابق الواقع ثم قال وزيد
عن ضرورة او دليل فاندفع ذلك اقول لا يخفى ما فيه فان المقلد ايضا يستدل بالدليل الاجمالي المشهور
فالصواب تقييد الدليل بالتفصيلي ثم قال ويرد عليهم خروج المستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا واجاب
بعضهم بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فرده بان من انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض لان
هذا الحكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي العلم به انتهى اقول فيه بحث لان العلم لا يتعلق بالمستحيل ان اراد ان العلم
بكنه الحقيقة لا يتعلق به فلا يكون مناقضا فتأمل ثم اجاب عن الايراد بان المستحيل يسمى شيئا لغة وقال
الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به اورد عليه في المواقف بخروج علم الله سبحانه اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة
مع انه معترف بانه تعالى عالم وبان فيه دورا اذ المعلوم مشتق من العلم وبانه ما هو به زائد اذ المعرفة لا يكون الا
كذلك اما الايراد الاول فيمكن ان يجاب عنه بوجهين الاول ان الغرض بيان العلم الحادث فلا محذور في خروج علم
الله سبحانه والثاني ان منع اطلاق العارف عليه سبحانه شرعي واما الايراد الثاني فجوابه ان المعلوم الذي في المعرف
لغوي واما الثالث فالامر فيه هين وعرفه الرازي بعد تنزله عن كونه ضروريا بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب وقال
في المواقف لا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد مع انه علم اقول لا يخفى انتقاض طرده
بدخول علم المقلد اذا طابق الواقع لانه يصدق عليه انه اعتقاد جازم مطابق لموجب هو الدليل الاجمالي المشهور

باب الاول

فان قيل كثيرا ما يطلق الاعتقاد على التصور قلنا لا يجديه فان هذا الاطلاق مجاز واستعمال الالفاظ المجازية في
التعاريف غير جائز وبعض الحكماء عرفه بانه تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك واعترض عليه بانه
يتناول الظن والجهل والتقليد والشك والوهم وهذا كما يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع فلا كيف عدم تناول
التعريف فلان في الجهل لا يتمثل ماهية المدرك والامر لكن هذا ويمكن اخراج الشك والظن والوهم ايضا بادنى عناية فقطعي
ثم يرد انتقاض عكسه بخروج العلوم المتعلقة بالجزئيات المادية عندهم لعدم ارتسام صورها في العقول والآلات والعلم بكنه
واما المحققون من الحكماء فعرفوه بانه صورة حاصلة من الشيء عند العقل سواء كانت عين ماهية المدرك كما في المتصور بالكنه
وغيره كما في غيره وسواء كانت عين الصورة الخارجية كما في العلم الحضوري او غيرها كما في الحصولي وسواء كانت في ذات
المدرك كعلم النفس بالكليات او في آلاتها كعلمها بالجزئيات المادية وسواء كان عين المدرك كعلمه تعالى بذاته او غيره كعلمه تعالى ب
الممكنات ثم اشار بقوله **والتعبير بمثل حصول صورة الشيء في العقل او الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وصفة تجلي بها المذكور**
لمن قامت هي به وادراك المركب والكلي تنبيه على شيوع الاصطلاحات الى ان هذه التعاريف لفظية فان اختل بعضها
او كلها طردا او عكسا لا يقدح في المطلوب ثم ان المحقق الشريف قال احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى
بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل [illegible] والمفرد والمركب والكلي والجزئي
والا يكون نكتة في التمام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت هي به [illegible] ان يذكر نكتة فاما الاشتباه فيه
فيخرج عن الحد الظن والشك والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب [illegible] في الحقيقة عقدة على القلب
فليس فيه نكتة في التمام وانشراح ينحل به العقدة ومن عرفه بادراك المركب او الكلي فالادراك المتعلق بالبسيط والجزئي
سوقه عنده ولا يخفى ان الاختلاف بين هذين التعريفين وغيرهما ليس في الاصطلاح فقط فتامل **وحقيقة**
النظر حركة النفس في المعقولات عودا عليه ويحصل المجهول النفس الانسانية يحتاج في ادراك الامور الى الآلات
الجزئية فاذا استعملت القوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالمفكرة واستعملت تلك
القوة لادراك المحسوسات وتحركت فيها سميت حركتها فيها تخيلا وان استعملت تلك القوة لادراك المعقولات
وتحركت فيها سميت حركتها فيها فكرا سواء كانت من المطالب الى المبادي او بالعكس ومن غيرهما وهو النظر [illegible]
على المشهور وقيل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به هذا وللنظر بحسب المذاهب
تعريفات [illegible] كسب المجهول بالمعلومات السابقة وهم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهول من المعلومات
قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى امر آخر ونقض عكسه اما اولا فبخروج التعريف
بالفصل والخاصة وحدهما وتقريره ان كل تعريف مشتمل على النظر اذ لا معنى للتعريف الا كسب التصورات
والنظر لتحصيلها والتعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها صحيح على راي المتاخرين الذين عرفوا النظر بالترتيب
المذكور ولا ترتيب فيهما واجيب بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية لانهما كالناطق والضاحك
مثلا اعم من النوع بحسب المفهوم فلا ينتقل الذهن فيهما اليه الا بقرينة عقلية فالتركيب لازم ثم [illegible]

ومنع المشتق

في المقدمة

ومنع المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردودان اما الاول فلان
اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الآن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل
والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات واما ثانيا فبخروج
النظر الفاسد اذ مقدماته قد لا يكون معلومة بل جهلا مركبا والتقييد بالنظر الصحيح اصلح العكس
فسد الطرد وجب تقييد الظن بالمطابقة للاصل ويمكن ان يقال في الجواب ان الظن
كما يطلق على المعنى المشهور وكذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم في الحد على
ما يتناول التصور والتصديق اليقيني والظن على سائر التصديقات فاما قول الرازي
النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الاكتساب في التصورات
وقال البعض ان النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اما اولا فبانه يلزم ان يكون
المجهول مطلوبا لان الظن يعمه واجيب بان طلب الاعم لا يستلزم طلب الاخص واما ثانيا فبانتقاض
عكسه بخروج ما يطلب به اصل الظن واجيب بان الرجحان معتبر في مفهوم الظن او التصريح
تنبيه على ذلك واما ثالثا فبان هذا التعريف للتحديد لان التحديد للماهية واجيب بان هذا التعريف
رسم بالانقسام الى القسمين خاصة مميزة له وقد اورد هذا السؤال في غير هذا الموضع على الحدود
المشتملة على الترديد بعبارة اوضح وتقريره ان او للترديد وهو ينافي فلذا في التحديد والجواب بمنع
كونه للترديد بل للتقسيم وحاصله ان المراد بان قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده ذاك
فهو في الحقيقة حدان ولم يرد بان الحد هذا وذا على سبيل الشك والتشكيك لينافي التحديد اذ عرفت
هذا فاعلم ان الذي يظهر من تعريفاتهم وتصريحات بعضهم ان الفكر يطلق على معان اربعة حركة النفس في المعقولات
اي حركة كانت ومجموع الحركتين اللتين مبدأ الاولى المطلوب المعلوم بوجه ما ومنتهاها آخر ما يحصل من
تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع من المبادي للترتيب ومنتهاها المطلوب والحركة الاولى من تلك الحركة
والثانية منهما وظاهر كلام المص هنا وصريح كلامه في المقاصد وشرحه انه مجموع الحركتين والنظر ذلك
وظاهر الاقوال الآخر اقتصار في تفسير النظر اما على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه ازالة
خفاء فانه اذا اريد كسب المطلوب [illegible] يتحرك النفس منه في المعلومات مترددا من صورة الى
صورة الى ان يجد الذاتيات والخواص ان كان المطلوب تصوريا والحد الاوسط ان كان تصديقيا
ثم يتحرك فيها وترتبها ترتيبا خاصا الى حصول المطلوب فهنا حركتان بالاولى يحصل مادة الفكر وبالثانية
صورته ويمكن حمل كلامه هنا على المعنى الثالث بجعل قوله عودا غاية للحركة وقوله لتحصيل المجهول
غاية للعود وعلى المعنى الرابع بل العلة [illegible] سيما اذ جعل قوله عودا تميزا على ما فيه وكونه ان النظر
مفيد للعلم في الجملة فيه رد على السمنية حيث زعموا انه لا يفيده اصلا **ولو في الالهيات** فيه رد
على الهندسة حيث قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات **وبدون المعلم** فيه رد على الملاحدة حيث قالوا

أنه لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى لأن العلم ضروري يشهد به الوجدان والمنكر معاند لا يلتفت إليه كالسوفسطائي المنسوب إلى السفسطة المشتق من سوفا بمعنى العلم بلغة اليونان واسطا بمعنى الغلط بلغتهم فسوفسطا معناه علم الغلط والمنكر للحسيات أو الأوليات أو كليهما. العلم ينقسم إلى الضروري والنظري كما مر في القسم الأول من الكتاب ثم الضروري ينحصر في ستة أقسام بديهيات يجزم العقل بها بمجرد تصور الطرفين كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين مشاهدات يحكم العقل بها إما بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بأن الشمس نيرة أو الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بأن لنا خوفا وغضبا فطريات يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بأن الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين مجربات يحكم بها العقل بمجرد تكرر المشاهدة كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء متواترات يحكم بها العقل بواسطة إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب حدسيات يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك فيحصل اليقين بسبب القرائن كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه بالنسبة إلى الشمس والقسمان الأولان هما العمدة في العلوم ولا يقوم ما حجة على الغير وأنكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الأول في البديهيات ونسب الرازي هذا القول إلى أكابر الفلاسفة فلما كان هذا القول سخيفا جدا تصدى بعضهم للتوجيه فقال لعلهم أرادوا أن جزم العقل ليس بمجرد الحس بل مع أمور تنضم إليه فيضطره إلى الجزم ثم إنهم استدلوا بأنه لو اعتبر حكم الحس فإما في الكليات أو في الجزئيات وكلاهما باطل أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن حكمه في الجزئيات يغلط كثيرا فإنا نرى الثلج في غاية الابيضاض مع أنا إذا تأملنا علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة لا لون لها والجواب أن مقتضى ما ذكرتم أن لا يجزم العقل بمجرد الحس ونحن نعترف به ذلك ومنهم من قدح في البديهيات قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها ولذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما واستدلوا بأن أجلى البديهيات الشيء إما أن يكون أو لا يكون وأنه غير يقيني لتوقفه على تصور العدم وهو لا يتصور إذ كل متصور متميز وكل متميز ثابت فيلزم أن يكون المعدوم ثابتا والجواب أن ذلك يقتضي تصور مفهوم المعدوم فيلزم ثبوت المفهوم في الذهن ولا استحالة فيه ومنهم من قدح فيهما جميعا والمشهور تسمية هؤلاء بالسوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما والنظر فرعهما ولا طريق إلى العلم غيرهما وخصمهم اللاأدرية القائلون بالتوقف فإن قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيد إلا الشك فإنا شاكون وشاكون في أنا شاكون وهلم جرا وقد منع المحققون المناظرة معهم لأنها لإفادة المجهول المحتاج إلى النظر ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة إلى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول بل هو مركز أنه يفيد العلم بطريق العادة أو التوليد أو الوجوب فيه خلاف

ذهب إلى الأول الأشاعرة فقالوا لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة النار فليس في المماسة مدخل في وجود الإحراق بل واقعه باختياره وقدرته تعالى وإذا تكرر صدور فعل منه تعالى قيل إنه فعله بإجراء العادة وإلى الثاني وهو أنه يوجب فعل لفاعل فعلا آخر ذهب المعتزلة بناء على أن للحوادث تأثير بعضها في البعض وإلى الثالث الحكماء لأن المبدأ عام الفيض وهو موجب عندهم وهو يتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستعد عنه فإذا حصل وجب حصوله والنظر في معرفة الله تعالى لأجل تحصيلها واجب شرعا عند الأشاعرة وإليه أشار بقوله للنص وهو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والأرض فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها وقوله صلى الله عليه وآله بعد ما نزل إن في خلق السموات والأرض الآية ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد أوعد بترك الفكر في دليل المعرفة ولا وعيد على ترك غير الواجب وفيه أن الأمر قد يكون لغير الوجوب والخبر آحاد والإجماع على وجوب العلم بأصول الدين والتقليد لا يحصله لجواز الكذب على المقلد واعترض عليه بمنع تقرر الإجماع لتقرير النبي صلى الله عليه وآله والصحابة ومن بعدهم في سائر الأعصار إلى عصرنا هذا العوام على إيمانهم مع عدم الاستفسار عن الدليل الدال على الصانع وصفاته مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا إذ غاية مجهودهم التقليد المحض وأجيب بأنهم يعلمون إجمالا كما قال الأعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير فالسماء ذات الأبراج والأرض ذات الفجاج لا يدلان على العليم الخبير والمعرفة الواجبة أعم من الإجمالية والتفصيلية ولكونه أي النظر مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا بذلك لا بالسمع وتقريره أن النظر أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا إن كان وجوب الواجب المطلق شرعيا وههنا كذلك كما هو رأي الأشعري فالنظر واجب شرعا أما كونه مقدورا فظاهر وأما توقف المعرفة عليه فلأنها نظرية ولا معنى للنظري إلا ما يتوقف على النظر ورد بمنع التوقف إذ لعله يحصل بالإلهام كما يقول به حكماء الهند أو بالتصفية كما يقول به الصوفية وأجيب بأنهما تحتاجان إلى النظر فإن صاحبهما لا يتميز بين كون ما ظهر له حقا أو باطلا إلا بالنظر ويؤيد هذا أن تصفية المتبطلين تنجر إلى العقائد الباطلة وقد يجاب بأن وجوب النظر مخصوص بمن لا طريق له غيره كجمهور الناس واستدل في المواقف على ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث نفى الله سبحانه التعذيب قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب عند الخصم إذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شك في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية وقد تقرر الدليل هكذا لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة والترك أيضا متحقق وهما يستلزمان عدم الأمن من وقوع العذاب لكن عدم الأمن منتف لورود الآية فكذا ملزومه ليتم على تقدير جواز العفو أيضا ورد بأنا لا نسلم أن عدم الأمن من وقوع العذاب من لوازم الوجوب مطلقا

بل الضمنية عدم التيقن بعدم وقوعه بدليل آخر وقد يجعل اللازم جواز العقاب فيتم من غير حاجة الى جعله
الزاما لان جواز العفو لا ينافيه ورد بانه ح وان كانت الملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع اذ الآية
لا تدل على نفي جواز العقاب ودفع بان معنى الآية انه ليس من شأننا ولا يجوز منا التعذيب
قبل البعثة اذ مثل هذا التركيب في مظان الاستعمال يفيد هذا المعنى ولو اريد الوقوع لقيل وما
نعذب ابدا بما ذكره صاحب الكشاف من ان معناه ما صح صحة تدعو اليه الحكمة ان يعذب
قوما الا بعد ان يبعث اليهم رسولا وفيه انه لا دلالة فيما ذكره على انه راجح على خلافه بل على انه
معنى شايع وان كان خلافه ايضا كذلك مع ان قول صاحب الكشاف فليس حجة على غيره ولو سلم
فلا يكفي مجرد ظهوره مع معارضة الدلائل القطعية فالدليل لا يتم الا الزاما وفي جوابه بمنع الملازمة
اما عند اصحابنا الامامية رضي الله عنهم فظ واما عند المعتزلة فلان القول بعدم العفو انما
هو في التكاليف الشرعية التي ورد الشرع بها لا في مطلقها الا ترى انهم يستدلون على عدم
العفو بامتناع الخلف في الوعيد كذبا فافهم وقد اول الآية بان المعنى وما كنا معذبين
بترك الشرايع التي لا سبيل اليها الا التوقف وقيل لا خفاء في ان ذلك خلاف الظ اقول ولو سلم
فلا يجدي في ارتكاب خلاف الظ مع معارضة القاطع وعند المعتزلة واصحابنا الامامية
رضي الله عنهم لكونها اي المعرفة دافعة لضرر خوف العقاب كما اصل من الجهد التارك اثبات
الصانع وصفاته ومن ترك شكر المنعم بالنعم الظاهرة والباطنة فان العقل اذا نظر
اليهما جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته ومنعم قد طلب الشكر وانه ان لم يعرفه
ولم يشكره لذمه وسلب تلك النعمة عنه عاقبه فيحصل له بذلك خوف هو ضرر ودفع
الضرر واجب عقلا لانه لو لم يدفع لذمه العقلاء وهذا معنى الوجوب عقلا واذا ثبت ان المعرفة
واجبة عقلا وهو لا يتم الا بالنظر كما اعترف به الخصم فقد ثبت ان النظر ايضا وجب عقلا لان
ما لا يتم الواجب المطلق الا به واجب واعترض عليه اولا بمنع حصول الخوف ولا يخفى انه مكابرة
وثانيا بان النظر لا يدفعه اذ قد يخطئ فينتهي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط
الحول لا يخفى ومنه فان جواز حصول العلم والوصول الى المطلوب كاف في اثبات المدعى واما
في حديث جواز الخطاء وكونه اشد خطرا فجوابه واضح لان النظر ان انتهى الى الجهل
المركب فذلك انما يكون لفقدان الشرايط بحسب المادة او الصورة او كليهما معا ام لا
فان كان الاول فالناظر مقصر فيه ويجب عليه بذل الجهد في تحصيل شرايط النظر وان كان
الثاني فيحصل دفع الخوف عن بصيرة الفكر غشاوة العناد فقد يصل الى المط قطعا
ويحصل له المقصود جزما كما قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قالوا
اي المعتزلة لو لم يجب النظر الا شرعا لما صح للنبي عليه السلام الزام النظر في المعجزة

لعدم الوجوب

لعدم الوجوب قبل ثبوت الشرع تقريره انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن
اثبات النبوة اذ يقول المكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزاته لا انظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب
ما لم يثبت الشرع عندي ولا يثبت ما لم انظر فيتوقف كل واحد من ثبوت الشرع ووجوب النظر
على الآخر واجيب عنه اولا بالمعارضة بان ذلك مشترك الورود لان النظر وان وجب عندكم عقلا
لكن وجوبه ليس بضروري بل نظري لتوقف وجوبه على افادته للعلم مط او في الالهيات خاصة وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة
وان المعرفة لا يتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر وجوابا ان وجوب النظر في الواقع يتوقف على افادته للعلم في الجملة او في الالهيات بناء على
ان ما لا فائدة فيه عبث لا يجب عقلا والفائدة التي هي غير العلم لا يكفي مقصودا من النظر بحيث يخرجه
عن العبث اما ان العلم بالوجوب يتوقف على العلم بالافادة فغير مسلم لان التوقف في نفس الامر
غير مستلزم للتوقف العلمي بل قد ينعكس الامر كما في برهان الاني واما توقفه على العلم بوجوب المعرفة وغير
ذلك فلم لا يجوز ان يمكن الاستدلال عليه بهذا الطريق لا يلزم انحصار طريق العلم فيه ثم كون مقدمة الواجب
واجبة غير لازم في الكل اذ يكفي كونه مقدمة الواجب لان ترك المقدمة مستلزم للعقاب واللازم
ضرورة من غير حاجة الى الدليل وهو كاف في الزامهم النظر وثانيا بالحل وهو ما اشار اليه بقوله ورد بان
المتوقف على النظر هو العلم بالوجوب لا نفسه لان الوجوب ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف
او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب
اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب يلزم الدور فان قيل هذا
تكليف بالوجوب للغافل عنه يجاب بان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق
وما قيل من ان هذا مستثنى من قاعدة تكليف الغافل منظور فيه لعدم جواز الاستثناء في الدلائل
القطعية هذا مجمل جوابه الذي لا حاصل له فان الدور وان اندفع بذلك لكنه لا يدفع لزوم الافحام لانه انما
يندفع باثبات الوجوب لا بثبوته ويمكن ان يكون مراد المستدل ايضا ذلك لا لزوم الدور فتامل ثم
القائلون باكتفاء التقليد وتحريم النظر استدلوا بوجوه الاول ان النظر في مسائل الكلامية بدعة
اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه الاشتغال به وكل بدعة رد لما ورد انه صلى الله عليه وآله
قال من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد ورد بانه تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد
والنبوة ويقررونها مع المنكرين فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي صلى الله عليه وآله ويوردون شبهه والشكوك
ويطلبونه بالحجة حتى قال الله تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي صلعم يجيبهم بالآيات الظاهرة
والحجج الباهرة والقرآن المجيد مملو منه الا ترى في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله عز من قائل اولم ير الانسان انا خلقناه
من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر مبدا خلق الانسان ورد الى شبهة المنكرين للاعادة وهو كون

العظام رميم فكيف يمكن ان يصير حية وحج جل شانه على صحتها بقوله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهذا هو الذي
عليه المتكلمون في صحة الاعادة ولما كان تمسكهم بكون العظام رميم من وجهين احدهما
والثاني ان الاجزاء الرميم يابسة والحيوة يقتضي رطوبة البدن وحرارته اشار الى الجواب عن الاول
بانه عليم بكل شيء وعن الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان
يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اولى لان المضادة هيهنا اقل كما قال الله تعالى بل هو اهون عليه وبالجملة
الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والامامة والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى
انه صلى الله عليه وآله نهى الصحابة عن الجدل كما في مسئلة القدر حيث قال صلعم حين رآهم يتكلمون في القدر انما
هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا واجاب صاحب المواقف عنه بان النهي
انما هو حيث كان الجدل من اللجاج واما الجدل بالحق فمامور به بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن مع ان النظر غير
الجدل وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
ويمكن الجواب ايضا بان نهيه عنهم عن ذلك لعدم وصول العقل الى كنه تلك المسئلة كما يشعر
كلامه صلى الله عليه وآله فلا يلزم عموم النهي والثالث انه صلعم قال عليكم بدين العجائز ولا شك ان
دينهن بطريق التقليد ورد بانه من كلام سفيان الثوري فانه يروى ان عمرو بن عبيد من
رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال
الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فما جعل من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل
قولك فسمع سفيان وقال عليكم بدين العجائز وفيه ما فيه فتفطن وقال في المواقف بعد تسليم انه خبر
واحد لا يعارض القواطع وقال بعض المحققين لا يخفى ان ما صدر من تلك العجوز نوع استدلال
فلا حاجة الى جعله من كلام سفيان ثم انها اي المعرفة اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي
من الشرعية عليها والنظر اليها اي المعرفة وسيلة اليها اي البواقي وفي بعض النسخ اليه بدل
اليها فالضمير للاول فيجب المعرفة لذلك لتوقفه التوسل وذهب ابو الحسن الاشعري وكثير
من الاشاعرة وبعض المعتزلة الى انها اول الواجبات واما جمهور المعتزلة فذهبوا الى ان اولها
هو النظر فيها وقيل اولها اول جزء من النظر وقال القاضي الباقلاني وتبعه الغزالي وابن فورك وامام الحرمين
هو القصد الى النظر واشار المص بقوله المقصودة الى ان النزاع لفظي لان الواجب ينقسم
الى قسمين ما قصد ايجابه بالذات وما ليس كذلك بل لافضائه الى غيره فان اريد الاول فلا
شك في انه هو المعرفة وان اريد الثاني او الاعم فهو القصد الى النظر الصحيح وقال بعضهم
اول الواجبات هو الشك لامتناع تحصيل الحاصل واجتماع الضدين ورد بان وجوب المعرفة عنده
مقيد بالشك على ما يقتضيه قاعدته فلا يكون ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب
الزكوة ويرد عليه ايضا ان الشك يطلق على معنيين احدهما التردد والتوقف في الايجاب

والشك

٧ والشك في الثاني استواء الطرفين وهو بالمعنى الاول يجب تقديمه عليه لامكان النظر لطلب
التعيين وكذا بالمعنى الثاني لانه ينافيه فان قيل ينبغي ان يكون اول الواجبات الجهل البسيط
لان النظر مشروط بعدم المعرفة بذلك قلنا انه ليس بمقدور ولو سلم فوجوب النظر مقيد به
والدليل ما يمكن ان يتوصل توليدا او عدادا او لزوما او عادة بالنظر فيه اي في نفسه او في احواله
الى حكم علمي او ظني فزاد في الامارة بناء على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري من عدم الفرق
بينهما في عدم الاستلزام ولم يقل الى مطلوب كما هو المشهور لئلا ينتقض طرده بالحد
فيحتاج لاصلاحه الى زيادة قيد الخبري وقد يخص الحكم بالجازم فيقابله الامارة فانه
لا جزم في الحكم المستفاد من الامارة لانها لا تستلزم لذاته شيئا ثم ان توقف الدليل على
نقلي فنقلي والا فعقلي اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة على السماع من
الصادق عليه السلام وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومنهم من ثلث القسمة فقسم اليهما
والى المركب منهما وهذا اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة موقوفة على السماع كقولنا
الحج واجب وكل واجب يستحق تاركه العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة نقلية
وبعضها عقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب تاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك الامتثال
هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا اريد ما خذها فلا معنى للمركب وطريق
القسمة ح ان الحق استلزام الدليل للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي
وقد يستفاد منه اي من النقلي بمعرفة القرائن القطع فان بعض الاوضاع معلوم بطريق
التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو والعلم بالارادة قد يحصل بمعونة
القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الدالة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما
وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع ولا يثبت ما استوى طرفاه عند
العقل الا بالنقل والا لزم الترجيح بلا مرجح وما يتوقف النقل عليه كاثبات الصانع واثبات
النبوة وصدق الانبياء والائمة عليهم السلام لا يثبت الا بالعقل والا لزم الدور الباب
الثاني في الامور العامة الشاملة لاكثر الموجودات قدمه على الابواب الآتية لعمومه
بالنسبة اليها وتوقف بعض بيانها عليه قال المص في شرح المقاصد وافراد هذا الباب انما
لما كان البحث عن احوال الموجود وهو ينقسم الى الواجب والجوهر والعرض ويختص كل منها باحوال
يعرف في بابه احتيج الى باب للاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط
كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات هو قسم من الثلاثة لا افراده التي
لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها هذا وقد اعترض عليه بانتقاض عكسه بما يعم جميع
الموجودات فزيد لاصلاحه او جميعها ولا يخفى ما فيه لانه يصدق على الشامل لجميع الموجودات

الباب الثاني في الامور العامة

انه شامل للاكثر ها والتقييد بالاكثر لاخراج ما يختص بوجه منها فلا ينافي الشمول لجميعها فتامل وقال في المواقف لما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض بان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير واورد عليه المحقق الدواني بانه لقائل ان يقول يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها يصدق في الجوهر والواجب انتهى ويمكن الجواب بان المراد من الامور العامة ما يترتب عليه غرض علمي ولا يوضع له باب على حدة والا انتقض بكثير من الامور الشاملة فتامل ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من حيث كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظ واما القدم ففي راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها قيل بل شاملة لجميع الموجودات على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يراد بعضهم يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي اورد عليه ايضا المحقق الدواني بانه ان اراد بالمتقابلين المعنى المنحصرة في الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كالامكان واللاوجوب لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فان من مقاصد الفن اقول في الجواب نختار مطلق المباينة ولا يرد النقض بالاحوال لان كلا منهما مما ذكر في احد الابواب الاصالة وقد يجاب بان المراد بالمتقابل ما يذكر في عنوان الفصل قرينا له كما في القدم والحدوث والعلة والمعلول وفيه ما فيه تصور الوجود ضروري وعليه المحققون وقيل كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا ثم القائلون بالبداهة اختلفوا في ان الحكم بالبداهة بديهي او كسبي والاول عليه المص واكثر المحققين قدس في شرح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب الجمهور الحكماء الى انه لا شي اعرف من الوجود هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء والمص لما اراد ان يشير الى ان مراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فقال والتعريف بمثل الكون والتحقق والشيئية لفظي والا لزم تعريف الشي بنفسه وهو يستلزم توقف الشي على نفسه اذ لا معنى للكون والتحقق والشيئية الا الوجود واعلم ان جمهور المحققين على ان الوجود موجود وجدا مشترك بين الوجودات

ولما كان هذا صادق على احوال المختصة ايضا ...

8 وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري فذهبا الى ان وجود كل شي عين ماهيته فلا اشتراك الا في اللفظ واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار اليها بقوله ونبه على اشتراكه معنى بين الوجودات صحة التقسيم الى الواجب وغيره والجزم به مع التردد في الخصوصية وتمام الحصر في الموجود والمعدوم تقرير الاول ان انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود كل منهما الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة والقيد معا فلا يتحقق بدونه واعترض عليه بان التقسيم لا يدل على الاشتراك معنى لان الاشتراك صحة انقسام العين الى مفهوماته ومع التنزل لم لا يجوز ان يكون بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان قسمة الوجود عقلية لا يتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باختلاف اللغات بخلاف تقسيم العين فتامل وتقرير الثاني انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول الاعتقاد مع زوال الاعتقاد بها والثاني باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فالضرورة يكون الامر المجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم مثله فالوجود مشترك فان نوقض بالماهية والتشخص اجيب بالتزام الاشتراك فيهما جميعا وتقرير الدليل الثالث على محاذاة ما ذكره في شرح المقاصد انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود بالمعنى او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بالمعنى الآخر ثم قال بعد ذلك هذا الدليل لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر وفيه انه على هذا التقدير قولنا هذا الشي اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشي اما انسان مثلا واما ليس بانسان لان العدم يكون رفعا للانسان لانه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في هذا الفرض وظاهر تحقق الحصر في ذلك فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم ونبه على زيادته اي على زيادة الوجود على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود صحة سلبه عنها فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل قولنا العنقاء ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن انفسها وافادة حمله عليها فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها واكتساب ثبوته لها فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية

وذاتيًا لهما والحق كما صرّح به بعض المحققين انّ المطلوب في هاتين المسئلتين بديهي وانّ هذه الوجوه
تنبيهات والى هذا اشار بقوله وجنبه وخالف في هذه المسئلة ايضًا ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
واتباعهما فانهم ذهبوا الى انّ وجود كل شيء عينه واحتجوا على ذلك ايضًا بانه لو لم يكن نفس الماهية ولم يكن
جزءًا منها بالاتفاق لكان زائدًا عليها قائمًا بها وقيام الصفة بالموصوف فرع ثبوته فالقول بالزيادة والقيام
ممتنع امّا الاوّل فلانه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة امّا معدومة فيتصف قيامه الوجود او موجودة فيلزم الدور
او التسلسل واما الثاني فلانّ الوجود العارض امّا معدوم فيتصف الشيء بنقيضه وتثبت للمحل
ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيتسلسل الوجودات والجواب اجمالًا فهو انّ زيادة الوجود على الماهية
وقيامه بها انما هو بحسب العقل كما اشار اليه المص لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام
البياض بالجسم ليلزم ما ذكر واما تفصيلا فعن الاول انّ قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالموجودة ليلزم الدور او التسلسل فلا يعتبر في الماهية الوجود ولا العدم
وان كان لا ينفك عن احدهما واعترض عليه بانّ عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانها
ان قارنت العدم يلزم التناقض او الوجود فالدور او التسلسل واجيب بانّ قيام الوجود بالماهية امر
عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا ليلزم المحالات
بل انما يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود
خارجي او ذهني وان اعتبر العقل وجوده الذهني لم يلزم التسلسل وعن الثاني انّ الوجود موجود ولا يلزم
التسلسل لانه انما يلزم لو كان وجود الوجود ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في
غيره هذا فالوجود عند المحققين من المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والاضافات
زائد على الماهية في الواجب والممكن حتى انّ وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما يفهم من كون
الانسان وانما الاختلاف في الماهية فحقيقة الواجب عندهم غير مدركة للعقول مقتضية
بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم من الماهية وعند الحكماء زائد على الماهية في
الممكن ونفس في الواجب بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية
لوجود الممكن في الحقيقة فحقيقة الواجب عندهم وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار
الى فاعل او محل مقيم لغيره مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة مشارك لها في كونه معروضا للوجود
المطلق والى ما ذكرنا اشار بقوله الحكماء على انّ حقيقة الواجب وجود خاص قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف
لوجود الممكن في حقيقته يعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالماهية لا في العقل
فلذا الربذلك الاختلاف صح تفرده لا تفرد وجود الممكن بالقائم بالماهية ذهنا لا عينا كبياض
الجسم مثلا للمنفرد مشاركة صفة اخرى لوجود الواجب لا لوجود الممكن في عارض الكون اي الوجود
المطلق المقول على الوجودات بالتشكيك كالنور على الانوار فانّ نور الشمس ونور السراج مختلفان

بالحقيقة

بالحقيقة ومشتركان في عارض النور فكما انّ المشاركة انما هي في عروض الوجود المطلق عروض لازم خارجي غير
مقوم فانّ المقول بالتشكيك لا يكون ماهية ولا جزء ماهية لما تحته فلا يلزم التركيب ولا الاحتياج هذا
والحاصل انّ مذهب الحكماء انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة
متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقائق ولا بالفصول ليكون المطلق
جنسا بل هو عارض لازم لها فلا يرد ما قيل من انّ وجوده الخاص انما يتحقق باضافة العام الى الماهية
فلو لم يكن للواجب ماهية لم يكن له وجود خاص ايضا ثم انهم استدلوا على ذلك بوجوه الاول لو كان
للواجب وجود وماهية فان كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم
احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية ولو بحسب العقل
والثاني لو كان كذلك لزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود لانّ الوجود حينئذ يحتاج الى الماهية احتياج العارض
الى المعروض فيكون ممكنا فيفتقر الى علة هي الماهية لا غيرها لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة
هي متقدمة على معلولها بالضرورة واجاب عنه الرازي بانه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية
من حيث هي هي فلا يلزم تقدمها بالوجود كما انّ ماهية الممكن قابل لوجوده مع انّ تقدم القابل ايضا ضروري
ورده المحقق الطوسي قدس الله روحه القدوسي بانّ الكلام فيما يكون علة لوجود امر موجود في الخارج
بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يكن الشيء موجودا امتنع كونه مبدأ للوجود
ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بدّ ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين وقد اعترض عليهم
بانه لم لا يجوز ان يكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما
سواها امرا غير الوجود واجابوا بانّ المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لانّ
احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري هذا الكلام مبهم ولا يخفى ما فيه فانّ كون حقيقة
الواجب هو الوجود البحت غير معقول اذ الوجود من المعاني الغير القائمة بانفسها فلا يمكن ان
يصير ذاتا قائما بنفسه مبدأ لتلك الآثار والحكم المتقنة وما استدلوا به على ذلك ضعيف
امّا الاوّل فلانّ الواجب هو الماهية الموجودة فلا يلزم تركبه اذ الوجود ليس امرا زائدا ليلزم التركيب
بل هو كون الماهية وتحققها واما الثاني فلانّ المراد بالعروض مجرد اتصاف الماهية بالوجود فلا
يلزم امكان الوجود لانّ المحتاج الى الغير انما يكون ممكنا اذا كان المحتاج ممّا له عين خارجية والوجود
من المعقولات الثانية فان قيل ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود الخاص قلنا لا بدّ
من دليل على انّ هناك وجودا خارجيا وراء الوجود المطلق وحصصه ثم على انه ليس من المعقولات
الثانية والتحقيق انّ المحوج الى العلة هو الامكان ليس الّا فانه اذا لم يكن اتصاف شيء بامر
ممكنا بل واجبا او ممتنعا لا احتاج الى علة تجعلها متصفة بها واذا عرفت هذا فذات الواجب

لما وجب اتصافه بالوجود لم يكن هناك طرفان متساويان فاتى حاجة الى العلة فان قيل ان العلة ترجيح احد الطرفين المتساويين على الآخر وما يقال الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان يتصف الا بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب لا يكون آثارا لها وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ثم اشار بقوله وما يقال انه اي الوجود في الكل نفس الماهية فمعناه انه لا ينفرد كل من الوجود والماهية بتحقق على حدة في الخارج وانما ذلك اي الانفراد لكل منهما بتحقق على حدة في العقل الى ان عند تحرير البحث وبيان المراد من الزيادة والعينية يرتفع النزاع من بين الاشعري وساير المتكلمين فان ادلة القائلين بالعينية لا تفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فانه بديهي البطلان وادلة القائلين بالزيادة انما يدل على ان المفهوم من وجود الشيء ليس هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على ان الوجود عرض قائم بمحله قيام البياض بالجسم ثم الوجود ينقسم الى العيني والذهني حقيقة واللفظي والخطي مجازا وليس في اللفظ والخط من الانسان وتشخص ولا من الماهية كما في الخارج بل الاسم في اللفظ وصورته في الخط اعلم ان الوجود قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي ويرادفه العيني والاصيل وقد يتقيد بالذهن ويرادفه الظلي والغير الاصيل وقد يتقيد بقيد اللفظ فيقال الوجود اللفظي وبقيد الخط فيقال الوجود الخطي وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه واشار اليهما بقوله بل الاسم وصورته والكل لاحق دلالة على سابقه فالذهني يدل على العيني واللفظي على الذهني والخطي على اللفظي ثم المراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتا من الذوات بمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج وهو كونه مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام وهذا القسم من الوجود مما لا نزاع فيه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب آثاره ولوازمه عليه مع كون وتحقق بمنزلة الظل للجسم بمعنى انه لو تحقق في الخارج لكان ذلك الشيء ويترتب عليه آثاره ولوازمه كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر وهذا القسم من الوجود هو المتنازع فيه وللمثبتين وجوه اشار اليها بقوله الدليل على الذهني انا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج اذ نحكم على الممتنعات ايجابا ونجد من المفهومات كليا ومن القضايا حقيقية فالتعقل ان كان بالحصول في الذهني فذاك والا فلا محالة يقتضي اضافة بين العاقل والمعقول اذ لا يعقل الاضافة الى النفي الصرف واذ ليس الثبوت في الخارج فكان في العقل تقرير الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا الممتنع اخص من المعدوم واعم

من الشريك الباري واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين والموجبة تستدعي وجود الموضوع واذ ليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن وتقرير الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن وتقرير الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن واعترض عليه بانا لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع فان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق بل اللازم تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونعقل امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون بحصوله في العقل وهذا نفس المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل انما هو راي القائلين بالوجود الذهني واجيب بما اشار اليه بقوله فالتعقل ان كان بالحصول آه وتقريره انه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او صفة ذات اضافة وتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية والمعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم المثال او قائمة بالاجرام الغائبة عنا كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال قلنا الكلام في المعدومات سيما الممتنعات ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصوره بمعنى تعقله اياه وهو لا يستلزم الحكم من جهة استلزام كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فرتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المراد بالوجود الذهني ولما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه قد اقتصر المانعون على ابطال ذلك تقريره من وجوه الاول لو كان التصور يستلزم حصول الصورة في العقل يلزم ان يحصل الموجودات بنظرها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة وجوابه ان ما علم بالضرورة استحالته حصولها في العقل والخيال بهوياتها لا صورها الكلية او الجزئية والثاني انه لو كان كذلك لزم بتصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا او باردا وهو ممتنع والثالث انه يلزم من تعقل الممتنعات وجودها في الخارج لكونها موجودا في العقل كالماء الموجود في الكوز الموجود

في البيت والجواب ان بعض مباحث عدم التفرقة بين الوجود المتأصل وغير المتأصل واليه اشار بقوله
وهو وجود غير متأصل لا يقتضي الاتصاف كالذهن بتصور الكفر ولا يصير كافرا او لا يصير كافرا بسبب
تصور الكفر فلا يوجب اتصاف الذهن بالاعراض حتى المتضادات فيندفع الاول وهو الثاني
ولا وجود الممتنع في الخارج عطف على قوله الاتصاف اي ولا يقتضي وجود الممتنع في الخارج لكون
الذهن فيه كالماء في البيت فيندفع الثاني وهو الثالث والحاصل ان ماهية الشيء اعني
صورته العقلية مخالفة الهوية العينية في كثير من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية
فانه مبدأ الآثار بخلاف الاولى والموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجود
متأصلا والموجودان هي متأصلين كوجود الماء في الكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود
في الخارج فان قيل الصور العقلية اذا طابقت الخارجية لزم المحالات الا لم يكن صورة لها قلنا
معنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت
عن العوارض المشخصة كانت تلك الماهية ثم اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت متقرر في
الخارج منفكا عن صفة الوجود ام لا وفي انه هل بين الوجود والعدم واسطة ام لا والمذاهب
الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او العكس والحق نفيهما
والضرورة قاضية بذلك فانه لا يعقل من الثبوت الا الوجود ومن العدم الا النفي فكما ان
المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم
والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت ومن العدم الا النفي فالمعدوم
ليس بشيء ولا ثابت ولا واسطة بينه وبين الوجود اشار بقوله ليس بشيء الى ان الشيئية تساوق الوجود
بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس وبقوله فمنهم من اثبتهما جمعا وتفريقا الى المذاهب الثلاثة الباقية
فقوله ومنهم من اثبتهما جمعا اشارة الى قول من خالف في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة حيث
جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة قالوا المعدوم ان لم يتحقق في
نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال
وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وقوله تفريقا الى القولين الاخيرين فالاول هو ثاني
قول من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة قالوا المعدوم ان لم يتحقق
فمنفي وان تحقق فثابت ولا ثالث ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم والثاني وهو
الثالث قول من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من الاشاعرة ابو المعالي الجويني والقاضي
ومن المعتزلة ابو هاشم قالوا المعدوم ان لم يكن له ثبوت فهو المعدوم وان كان فان كان
باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان بالتبعية فهو الحال ويسمى الواسطة بين
الموجود والمعدوم حالا ولا يجعل الوجود منه لرفع المحال واستدلوا على ذلك كما اشار اليه بقوله اذ لو

وجد الوجود

وجد الوجود لكان له وجود ويتسلسل ولو عدم لاتصف بالنقيض لربما الصدق عليه نقيضه
فان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود وانما نقيضه اللاوجود والجواب
من وجهين اشار اليهما بقوله ورد الدليل بان وجوده لو وجد الوجود عينه ونقيضه العدم
لا المعدوم الجواب الاول مأخوذ من كلام الرازي وتقريره انا نختار انه موجود بوجود
عينه فلا يلزم التسلسل وتقرير الثاني انا نختار انه معدوم ونمنع امتناع اتصاف الشيء
بنقيضه على سبيل الاشتقاق بان يقال الوجود ذو عدم فانه بمنزلة قولنا الحيوان
ذو لاحيوان اي هو البياض مثلا وانما الممتنع الحمل بطريق المواطاة مثل ان يقال الوجود
عدم والموجود معدوم ولهم في اثبات الحال وجه آخر وهو ان الكلي الذي له جزئيات
متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان شخصا ولا معدوم لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم وكذا كل جنس وفصل نوعه والجواب ان التركيب انما هو في العقل فلا يلزم الا
كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا محذور فيه ثم ان الذاهبين الى ثبوت المعدومات
قالوا الاعدام متمايزة لان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل
يصحح وجود الضد الآخر فيه ولولا التمايز لم يختلف مقتضياتها وايضا قد يكون
المعدوم معلوما ومرادا ومقدورا فيتميز عن غيره ولا يعقل التميز بدون الثبوت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه في نفسه والنفي
الصرف لا تعين له وقالوا ايضا المعدوم ممكن لان الكلام فيه والامكان ثبوتي للفرق بين
امكانه بلا ولا امكان له تقريره ان العقل يجد الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي والاول عدمي ولو كان الثاني ايضا عدميا لم يكن بينهما فرق فكان ثبوتيا
فثبت موصوفه وهو المعدوم قلنا في الجواب التمايز انما هو في العقل وهو لا يقتضي الا
الثبوت فيه والا انتقض بالممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين فانهما متمايزان
والمركبات الخيالية كجبل من الياقوت وبحر من الزيبق وبتقرير آخر ان اللازم المتميز
في الذهن ونحن نقول في الجواب عن الاول ان اريد ان المتميز في الذهن يقتضي الثبوت
في الخارج فممنوع والا انتقض بالممتنعات نعم انما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد انه
يقتضي الثبوت في الذهن فلا محذور وعن الثاني لا نم كون الامكان ثبوتيا في الخارج
بل لكونه اعتباريا عقليا انما يكون ثابتا في العقل فيكفي ثبوت الموصوف فيه في العقل فقوله
قلنا في العقل جواب عن الدليلين والنقض مختص بالاول فتأمل الجواب عن الفرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي على تقدير كونه منفيا ايضا ثابت فان الامكان على هذا
التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين شيء

العدمي وبين رفعه ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او لا يوجد او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان او في الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه ويفتقر الحمل الايجابي الى اتحاد الطرفين هوية او بحسب الذات ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا الحكم لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية وتغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها ويحمل بين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات في الوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا الجزء ثبوتي واللامكان عدمي والجنس مقوم والنوع كلي وان اريد الاعم لا يستقيم لامتناع التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني قلنا معنى الاتحاد في الذات والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول غير ان يتفرد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا عينيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يصدق عليه المثلث يصدق عليه الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس المحمول لم يستقم ولم يتكرر الاوسط في الشكل الاول فان قيل كما انه لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتباريهما فان اعتبر الوجود مع المهية المحمول عليها الوجود يكون الحمل لغوا وان اعتبر العدم يكون تناقضا وكذا في حمل العدم قلنا لا يلزم من حملهما على المهية اعتبارهما كما ان في حمل الاسود على الجسم لا يعتبر فيه السواد وعدمه وانما يجيء ذلك من قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما وصدق هذا الحكم لا يكون بمطابقته في الاذهان اذ قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولهم العالم قديم صدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة ولا لمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية والخارجية بل يكون بمطابقته ما في نفس الامر المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه وليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ثبات له ولا شيئية في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات فالجواب ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كان من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان

فتلك النسبة

فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها مطابق للواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة لرعاية وقوعها في الايجاب والسلب

فصـل ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو المهية مشتقة عما هو والياء فيها للنسبة ومعناها المنسوبة الى ما هو وانما نسب اليه لانها تقع جوابا عنه هذا وقيل المص في شرح المقاصد وقد يفسر المهية بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به صح الشيء يكون ذلك الشيء انتهى ويطلق الذات والحقيقة على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل مهيته ويطلق الهوية عليها مع اعتبار التشخص وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها وتؤخذ بشرط شيء اي بشرط مقارنتها العوارض وتسمى المخلوطة ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد مهية الانسان وبشرط لا شيء يعني بشرط تجردها عن جميع ما عداها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا يستعمل في مقابلة المخلوطة وتسمى المجردة ولا يوجد في الاذهان سواء طلقت العوارض او قيدت بالخارجية فضلا عن الاعيان وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقييد العوارض بالخارجية وبينه بوجهين الاول ان للعقل ان يلاحظ المهية من غير ملاحظة شيء معها ورد بان مثل هذا لا يكون مأخوذا بشرط لا والثاني ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فيجوز ان يعتبر المهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهي اعم من المخلوطة والمجردة لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بشيء واللامشروط به متنافيان فكيف يصدقان قلنا التنافي انما هو بالمفهوم وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق ثم لا نزاع في ان المهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك لكونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المتغاير بحسب الوجود على الكل وانما التغاير والتمايز بينهما في الذهن واليه اشار بقوله فيوجد لكونها نفسها في الخارج لا جزءا منها لعدم التمايز

انما المخلوط ... من المهية لا بشرط ...

واما ذلك في العقل لا بدّ في المأخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانّه كلّي طبيعيّ وان شيء
من الكلّي موجود في الخارج لانا نقول لا نم ان مجرد المأخوذ لا بشرط شيء كلي بل مع اعتبار كونه معروضا
للكلية واما المأخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض اولا فلا يمتنع وجوده والى هذا
اشار بقوله ثم اعتبرت معروضية للكلي فهو الكلي الطبيعي وقوله فربما يوجد المعروض دون العارض
اشارة الى دفع ايراد تردد في هذا المقام تقرير الايراد انه قد اشتهر فيما بين القوم ان الكلي الطبيعي
موجود في الخارج وعلى ما ذكرتم ينبغي ان لا يكون موجودا لان الكلية العارضة تنافي الوجود الخارجي
المستلزم للتشخص وتقرير الدفع ان المراد معروض الكلي الطبيعي مجردا عن العارض وهو المأخوذ
لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص والحاصل ان ما صدق
عليه الكلي الطبيعي هو المخلوطة موجود في الخارج واما المأخوذ مع عارض الكلية كالمجموع المركب من
المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي فلا يوجد في الخارج وقد يؤخذ الماهية بشرط لا شيء بمعنى
انه يزيد عليها كل ما يقارنها بان يعتبر انضمام شيء آخر اليها لا من حيث هو داخل فيها محصل
اياها بل من حيث هو امر زائد عليها فيكون مادة للتشخص مقدمة عليه في الوجودين الذهني
والخارجي ثم لا خفاء في وجود المركبة كالجسم والانسان والسواد ولا بد من انتهائها الى البسيط واستدل
على ذلك بانه لو لم ينته الى البسيط يمتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى ولا يخفى
ضعفه لان تعقل الماهية لا يستلزم تعقلها بجميع اجزائه فالاولى التمسك بالضرورة واحتياج بعض
الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي ضروري بخلاف الاعتباري التركيب فقد يكون حقيقيا بان
يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتياج البعض الى
البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة ثم الاحتياج
فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصورة
المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من
الجنس والفصل فان الجنس محتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يحصل معقولا فضلا عن الاعيان
من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن بفصل وهذا معنى علية الفصل للجنس وقد يكون من الجانبين
لكن لا باعتبار واحد والا يلزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة بالمادة
المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وقد يكون التركيب اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها
العقل امرا واحدا وان لم يكن في الحقيقة واحدا وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر
من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى البعض هذا ثم ان القوم بعد اتفاقهم على ان وجود الممكن
انما يكون بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون من الاشاعرة الى انها بجعل الجاعل مطلقا بسيطة
كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا وذهب بعضهم

قوله وقد يكون من الجانبين بكل منهما باعتبار واحد كالمادة والصورة فان الصورة تحتاج الى المادة في تشخصها والمادة تحتاج الى الصورة في بقائها بان تكون قابلة لتشخص الصورة

الى ان المركبات مجعولة دون البسائط واستدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة
والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل والثاني انه لا تقرر للماهية في الخارج
بذاتها فيكون بالفاعل ولا معنى لمجعوليتها الا هذا والجواب عنهما ان مالهما الى المجعولية الوجود ولا
نزاع فيه الثالث ان المجعول اما الماهية او الوجود او اتصافها به او انضمام الاجزاء والكل موجودية
والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد واحتج
القائلون بعدم مجعوليتها بانه لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان الانسان انسانا عند عدمه ورد
بان اللازم سلب المحمول المعدول فافهم ثم انه لما اراد ان ينبه الى وجوده حتى يكون المهية
مجعولة كالوجود ان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط
بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورته موجودة قال ومن خالف مجعولية الماهية اراد
انها من لوازم الوجود كتناهي الاجسام لا الماهية كزوجية الاربعة والا فاحتياج الممكن الى العلة
ضروري والحاصل قد يراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهي الجسم لا
الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد الاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة
فمن قال بالمجعولية مطلقا اراد عروضها للماهية في الجملة ومن نفاها اراد ان الاحتياج الى
الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة
دون البسيطة وان اشتركا في احتياج الوجود الى الفاعل فصل
افراد النوع انما يتمايز بعوارض مخصوصة ربما يفيد الهذية فبعد تمحيض ان التعيين و
التشخص هو تلك الهذية او ما يفيدها او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله
لذلك وان العدمي هو المعدوم او العدم المضاف او ما يدخل في مفهومه العدم والوجودي
بخلافه وان الحقيقي ما له ثبوت في نفس الامر من غير شائبة وتقرير الاعتباري بخلافه فلا شبهة
ان التعيين وجودي حقيقي او اعتباري تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه لكن
خصوصية الاحكام بما يستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقق ان
التعيين وجودي او عدمي او اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه
الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها
كثرة بحسب ما لها من الكميات والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما
ينتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك قد يسمى العوارض
المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان المراد بالتشخص هو تلك
العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع
بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي

والاعتباري فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا او مركبا مع وجودي
كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه
العدم لكون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او
مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللا
عدمي وجودي قال في شرح المقاصد وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه
بوجوده له بحسب الخارج نحو السواد فلا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف
موصوفه فيه لا في العقل دون الخارج كالامكان وهذا اعم من الوجود لجواز وجودي لا يعرض
له الوجود ابدا الكنه بحيث اذا ثبت كان ذلك الوجود له وقال في شرح المقاصد كانه يريد الاعم
من جهة والا فمن الوجود ما يسمى وجوديا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري
فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان
فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود تعقل له وصفا
هو الامكان ويقابله الحقيقي واذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض المشخصة وجودية لا
اعتبارية وتميز المفرد عما عداه ومجرد عدم قبول الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية
ولا شبهة انه يعني المعنى الذي بسببه يمتنع العقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يحصل الا
بالانضمام لجهة الا ان كلا من المنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على الكثيرين
وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب بل انما يستند
عندنا الى الفاعل المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد مع ما يشاء من التشخص او
الى الوجود الخارجي اليه ذهب بعضهم للقطع بان الاشتراك وقبول التعدد انما هو في المفهوم
الحاصل في العقل واعترض عليه بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ما معه التعيين
لا ما به التعيين واجيب بان القطع بالتعيين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن الشيء
لا يوجب انتفاءه فالامر الذي يستند اليه بالوجود يجوز ان يستند اليه التشخص ايضا ولو سلم
فالوجود لا يقتضي تعينا ما والكلام في التعينات المخصوصة او الى سبب آخر كنفس الماهية
كما ذهب الفلاسفة او الى المادة المشخصة بما يلحقها من العوارض بحيث تتعاقب الاستعدادات
وقوله المشخصة بما يلحقها اه اشارة الى دفع ايراد تقرير الايراد ان المادة التي يستند اليه
التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما لماهيتها فلا تتعدد افرادها او لتشخص
فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل وتقرير الدفع انها لما فيها من الكميات والكيفيات
والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي يتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات
حتى لو ذهب الى غير النهاية لم يمتنع مع ما هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات

والاوضاع

والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت الماهية بتكثر المواد والمادة
قابلة للتكثر بذاتها فلا تفتقر الى آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها **فصل**
الوجوب والامتناع والامكان معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى الهلية البسيطة
او المركبة قد تقرر في موضعه كون هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة
يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او الى غيره حصل في العقل
معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء
بواسطة قد يجب كما في قولنا البارئ موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع
كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن
كما في قولنا الانسان موجود ويوجد له الكتابة ثم ان تصور هذه المعاني حاصلة
ضرورة حتى لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد يعرف بتعريفات
لفظية كالوجود والعدم واليه اشار بقوله **تصورها ضروري والتعريف بمثل ضرورة**
الوجود او اقتضائه او استحالة العدم للوجوب وضرورة العدم او اقتضائه
او استحالة الوجود للامتناع ولا ضرورتهما اي الوجود والعدم او جوازهما او عدم
اقتضاء شيء منهما للامكان **لفظي** لانه لو كان المقصود افادة تصور هذه
المعاني لكان دورا ظاهرا **وينقسم كل من الاولين** الوجوب والامتناع لان الامكان
ذاتي لا غير **الى الذاتي والغيري** لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة
وجود شيء لآخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود البارئ وعدم اجتماع
النقيضين ووجوب الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري
فالموصوف بالذاتي اذا اخذ الوجود محمولا هو واجب الوجود لذاته وهو **الله تعالى**
او الشيء آخر كزوجية الاربعة يعني اذا اخذ الوجود رابطة فالزوجية واجبة الوجود نظرا
الى ذات الموضوع وهكذا الحال في الامتناع وقد اشار اليه بقوله **وممتنع الوجود كشريك**
البارئ او الشيء كفردية الاربعة فلازم الماهية كالزوجية مثلا واجب الوجود
لذاتها او وجوب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضاء
الوجود بالذات ليلزم المحذور فما قيل من ان الوجوب والامكان والامتناع
المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا
والا لكانت لوازم الماهيات واجبات لذاتها مدفوع لانه ان اراد كونه واجبة
لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة وان ارادت للماهيات فبطلان التالي ممنوع فتأمل
وقد يطلق الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم ويسمى العام لعمومه

بالنظر الى ذاته

الخاص وضرورية الطرف الآخر الامكان بمعنى سلب ضرورة الطرفين هو الامكان
الخاص المقابل للوجوب والامتناع الذاتيين وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود
او العدم فيعم الامكان الخاص والامتناع والوجوب وقد يعتبر الامكان بالنظر
الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي
والحال وذلك لان الامكان في مقابل الضرورة وكلما كان الشيء اخلى من
الضرورة احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه وجود الشيء وعدمه
بخلاف الماضي والحال فانه قد تحقق فيه احدهما ويسمى الاستقبالي وقد يصف
بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرايط شيئا فشيئا فيتفاوت
شدة وضعفا ويسمى الاستعدادي الامكان الاستعدادي تهيؤ المادة لما
يحصل لها من الاعراض والصور بتحقق بعض الاسباب والشرايط بحيث لا ينتهي
الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه كالاستعداد الانسانية الحاصل للنطفة ثم للعلقة ثم
للمضغة وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي لانه يوجد بعد العدم
بحصول الاسباب ويعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل ثم ان الفلاسفة ذهبوا الى
ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان
عرضا او هيولى له ان كان صورة او متعلقا له ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا
على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم
بشخصيته البتة ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية بل بمعنى انه لا بد ان ينتهي المركب
مادة بسيطة قديمة هي الحاصلة للصور والاعراض اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة
اخرى ويتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
وكل ممكن فله امكان وهو وجودي وليس بجوهر لكونه اضافيا فيكون عرضا يستدعي
محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا
عنه لامتناع قيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة
ورد بمنع كون الامكان وجوديا ووجه بان المراد الامكان الاستعدادي ورد بمنع
ان كل حادث قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي واشار المص الى ما ذكرنا
بقوله وهذا الامكان الاستعدادي مراد من قال كل حادث يفتقر الى ما يكون
محلا للامكانه ومدة بها يكون تعاقب الحوادث انما يتم لو سلم ان كل حادث بهذا
المعنى ممكن ثم ان الجمهور ذهبوا الى ان الحكم باحتياج الممكن في وجوده وعدمه الى

سلب ضروري

سبب ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من الممكن يفتقر الى مرجح فان معنى الممكن ما لا يقتضي
ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته والى هذا اشار بقوله
ثم احتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح ضروري واما ما ذهب اليه
كثير من انه تعالى خلق العالم في وقت دون ساير الاوقات من غير مرجح وخصص افعال
المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر يتعلق
بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين
بلا مرجح والى هذا اشار المص بقوله وهذا غير ترجيح المختار لاحد المتساويين على الآخر بلا مخصص
بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين والجايع يأكل احد الرغيفين ثم اشار الى شبهة
المنكرين ودفعه بقوله فان قيل التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع النقيضين
قلنا الممنوع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر تقرير الشبهة انه لو كان الممكن محتاجا الى مؤثر
فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو
جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل وتقرير الجواب انا نختار ان
التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود ايجاده بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا استحالة
الا ترى ان السواد قايم بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بايجاد الموجود ايجاده بالوجود الحاصل بوجود
آخر سابق فلا نسلم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له والمحوج هو الامكان او الحدوث
فيه خلاف ولكل جهة قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الحكماء وبعض المتكلمين
لامكانه وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث
واحتجت الحكماء بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي للوجود والعدم بالنظر الى ذاته
حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا
بالعدم ام لا فالحدوث لا مدخل له في ذلك الاحتياج لا استقلالا ولا شطرا ولا شرطا ومع
ذلك يرد على القائلين بان علة الاحتياج هو الحدوث انه يلزم انسداد باب اثبات
الصانع فانه على ذلك التقدير يمكن ان ينتهي سلسلة العلل الى ممكن قديم فلا يحتاج الى علة لعدم
حدوثه فلا يلزم التسلسل ولا يجوز ان يكون واجب الوجود لامكانه ثم انهم استدلوا على بطلان
مذهب الخصم بان الحدوث صفة للوجود متأخر عنه والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو
عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة الاحتياج
او جزءها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب
الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه
الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون

[illegible]

هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجوب المتأخر عن الاحتياج وقال في شرح
المقاصد والحق ان هذه الترتيبات عقلية انما هي بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج
كما يقتضي عليته الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان والحدوث فيوجد الاحتياج
وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول
اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن
والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لان المعلول يدوم بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير اما في الوجود
وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل كحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو تأثير
في غير الباقي اعني الممكن او الحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر والجواب ان معنى احتياج
الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه
بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا تحققت فاستمرار الوجود يعني
البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني والى هذا اشار بقوله ومعنى الاحتياج
حالة البقاء توقف الوجود او العدم او استمرارهما على امر ما ثم ان الجمهور على ان وجود
الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء ولا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن
مطلقا لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم الى سبب لان الحاجة في طرف العدم اقل وقيل
العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء
عليها واشار الى تخصيص بقوله ولا يعقل اولوية بالذات لاحد الطرفين الى ان ما ذهب اليه
الجمهور ضروري لا بمعنى اقتضاء الوجود او العدم لا الى حد الوجوب بل اي الاولوية بمعنى
اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب ايضا منتفية لانه لا يتحقق الطرف الآخر لاستلزامه
انتفاء الاولوية الذاتية وقال في شرح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد
باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه
ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة
شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وان اريد ان الممكن
قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم الى حد الوجوب فلا يظهر
امتناعه والحق على محاذاة ما ذكره بعض الافاضل ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج كون الواقع
واجبا او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما
يستغني ضرورة في الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع ويستدل على ذلك بوجوه
اوضحها انا لو فرضنا ان للممكن اولوية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية
كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا فيلزم الانقلاب

واما ان لا يكون

[illegible]

واما ان لا يكون ذاتية بيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن
طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن فاما بلا سبب
فيلزم ترجح المرجوح او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار
يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم
الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف الآخر نظرا الى ذات الممكن فيرد ان
امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كان ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب
واما اذا كان على سبيل الاولوية فلا وان اريد لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد انا لا نسلم ان
امتناع طريان الطرف الآخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب
ما يمتنع مقابله نظرا الى الذات لا مطلقا قلنا نختار اولا ان المراد الامكان بالنظر الى ذات
الممكن ونقول ان ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية في ذلك
الاقتضاء فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح
او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هذا خلف ونختار ثانيا
ان المراد الامكان في نفس الامر ونقول ذات الممكن مع الرجحان المستند اليه اذا كان
مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه ولا نعني بالوجوب الا
هذا ثم انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من الانتهاء الى حد الوجوب بان
يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا
وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجحا بلا مرجح فالممكن يجب
صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول والى هذا اشار
بقوله ثم وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد لامتناع
الترجيح بلا مرجح وحين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع فان قيل سبق الوجوب على الوجود
غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في
الوجود العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود الذهني ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف
احدهما على الآخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه او في الوجود الذهني
وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب قلنا المراد السبق
بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فانه يحكم
قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد واعترض عليه بان ما ذكرتم
بان كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب
ينافي الاختيار واجيب بانه اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق

الاختيار وكون الفاعل واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والى هذا اشار بقوله
وهذا لا ينافي الاختيار ثم ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية غير متاصلة
في الوجود قال صاحب التلويحات كل ما تكرر نوعه بان يكون اي فرد يوجد منه موصوف
بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون
اعتباريا لئلا يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله وانها ثابتة بل كل ما يوصف فرد يفرض
منه بمفهومه كالقدم والحدوث والكثرة والتعيين والبقاء والموصوفية وعبارات
عقلية والا لزم التسلسل لانه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة
لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالمخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف ماهياتها بوجودها لا تخلو
عن احد هذه الامور ويتسلسل ثم بعض المحققين استدل على ان هذه الثلاثة سوى الامتناع امور
موجودة في الخارج بان الوجوب مثلا جزء الواجب الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه واشار الى دفعه بقوله ومعنى كون الشيء واجبا في الخارج انه بحيث اذا عقل استند الى الوجود
لزم في العقل معقول هو الوجوب كذا في البواقي من الامكان والقدم والحدوث والوحدة
والكثرة والتعيين فمعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول
هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج انه
بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت كنسبة بينهما بالايجاب لا بالسلب وهذا لا يقتضي
ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما في قولنا زيد اعمى

فصل القدم عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي او بالعدم وهو
الزماني والحدوث بخلافه فالمتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود
فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق به
حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا واضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم
المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم
عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى
زمانيا واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان من وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود
شيء وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي والحدوث
الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سياتي
من ادلة التوحيد والحدوث وبالزماني صفاته تعالى ايضا عند جمهور المتكلمين من الاشاعرة
واما بعضهم فقد نفوا ذلك ايضا قائلا ان صفات الله تعالى ليست غيره ولا عينه واما المعتزلة فقد بالغوا في
التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة قوله

فصل

بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس منه رحمه

ولزم المعتزلة

١٧ ولزم المعتزلة كثير من الاحوال ماخوذ من كلام الرازي في المحصل وفيه اشارة الى لزوم تعدد
القدماء على المعتزلة القائلين بالحال حيث انهم اثبتوا الله تعالى احوالا خمسة وهي العالمية والقادرية
والحيية والموجودية والالهية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات ويرد عليهم انهم يفرقون
بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة عندهم والقديم هو الاول
الوجود فتامل واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تعالى ممتنعا الا بالذات والقديم الزماني
عندهم كثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك والى هذا اشار بقوله وعند الفلاسفة
كثير واما عند اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم فلا قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى
الله تعالى لان ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قديم
بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب
سوى الله تعالى فلما سياتي ان شاء الله تعالى من ادلة التوحيد واما انه لا ممكن قديما فلما سياتي
من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا
عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سياتي ايضا من كون صفاته تعالى عين ذاته وهذا هو مذهب
جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة هذا حال المسلمين واما غيرهم فقالت النصارى
بالقدماء الثلاثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما النور والظلمة والحرنانيون
منهم بالقدماء الخمسة اثنان حيان فاعلان هما البارئ والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى
واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء ولا يستند القديم بالزمان
الى المختار لان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون
الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى ما ليس بحاصل ولا يمكن عدمه اي عدم
القديم لكونه واجبا او مستندا اليه ايجابا لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما
ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب
بطريق الايجاب اما بلا واسطة كالمعلول الاول او بوسائط قديمة كالثاني والثالث الى المنتهى
اليه واما ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب او لوازمه بوسط
او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال لا يقال فالقديم اذا امتنع
عدمه يكون واجبا لانا نقول امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان يكون
ذلك لذاته **خاتمة** التقدم والتاخر والمعية بالعلية كتقدم الموجد
على ما اوجده او بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او بالزمان كتقدم الاب على الابن
او بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم او بالرتبة الحسية بان يكون الحكم بتقدم
البعض على البعض ماخوذا من الحس او العقلية بان ذلك الحكم للعقل وكل من نوعي

التقدم بحسب الرتبة اما يكون وضعًا او طبعًا وذلك كتقدم الرأس على الرقبة
والامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وبعض مسائل العلم على البعض ولما كان
اقسام التقدم والتأخر عند الفلاسفة منحصرة في الخمسة المذكورة وبناء على ذلك قدم
الزمان حيث قالوا لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وظاهر ان سبق
عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان اشار الى دفعه ومنع الحصر بقوله او بالذات
كما في اجزاء الزمان فان تقدم الامس على اليوم كما ليس بالعلية والطبع والرتبة
والشرف ليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع فيه فسبق القديم
على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان
يستلزم قدم الزمان ومحله ثم ان الحكماء استدلوا على قدم المادة بان الامكان
امر وجودي يستدعي محلا موجودا وليس ذلك نفسه اذ لا يوجد قبل وجوده ولا امرا منفصلا
عنه فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه فهو امر متصل وهو المادة فان قيل الامكان
امر اعتباري لا يستدعي محلا موجودا قلنا المراد الامكان الاستعدادي واجيب بان
هذا الامكان ليس لازما لماهية الممكن والى هذا اشار بقوله كما لا يلزم ان يكون له امكان
استعدادي ليلزم قدم مادة له وحاصل الجواب انه ان اريد بالامكان الامكان
اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا
في الخارج وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان
الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها ولا يكون
هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجوب الامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي

فصل

فصل في الوحدة والكثرة من المعاني الواضحة لحصولها لمن لم يمارس
طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام
وقد يقال عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها واما ما يقال ان الوحدة
عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبني على ان الوحدة تعرف عند العقل والكثرة عند
الخيال والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان بمثل ما سبق في الوجوب
والامكان ومقوليتهما بالتشكيك اما الوحدة فلكونه مقولا بالاولوية فان
الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس واما الكثرة فلكونها في كل
عدد اشد منها فيما دونه وقد يتحد معروضهما فيكون جهة الوحدة مقومة وعارضة او منتسبة
معروض الوحدة ان كان معروضا للكثرة فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان يكون مقوما للكثير بمعنى كونه ذاتيا

غير عرضي

غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول اما ان يكون نفس ماهيتها
وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد ووحدة عمرو في الانسانية او جزءا ومقولا في جواب ما هو على الكثرة
المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء
هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني
اما ان يكون الكثرة موضوعا لمحمول واحد كالقطن والثلج للبياض او محمولات لموضوع كالكاتب
والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير
الذي ليس عارضا للنسبتين بل للنفس والملك ولا داخلا فيه لان التدبير محمول على النسبتين وسمي
الوحدة في الجنس مجانسة كالانسان والفرس فانهما متجانسان في الجنس لاتحادهما في الحيوانية
وفي النوع مماثلة كزيد وعمرو فانهما متماثلان لاتحادهما في الانسانية وفي الكم مساواة
كالجسمين طولهما ذراعا وفي الكيف مشابهة كالجسمين الابيضين لاتحادهما في البياض
وفي الخاصة مشاكلة كاتحاد زيد وعمرو في الضحك وفي الاطراف مطابقة كمطابقة طاس
لطاس آخر وفي وضع الاجزاء موازاة بان يكون البعد بينهما متساويا وفي الاضافة
مناسبة كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة بان يكون هناك
شيئان فيصير شيئا واحدا الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءآن في اناء او الاجتماعية
كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان
هواء واحدا والاستحالة ككون الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما
الاخر بعينه اياه وهو ضروري الاستحالة واستدل على ذلك بان الاثنين سواء
كانا ماهيتين او فردين منهما او من هوية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ
لكل شيء خصوصية هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه
ان كان مستندا الا فيقضي المتنازع فيه ان كان بينهما فليس ما وضع من المدعى والى هذا اشار بقوله
والاستدلال بان اختلاف الماهيتين ذاتي لا يزول ليس ما وضع من المدعى اذ ربما يقع الاشتباه
في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال كاتحاد الاثنين وقد استدل على ذلك ايضا بانهما بعد
الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا او لا يكون
شيء منهما موجودا وكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وفناء لهما وحدوث ثالث واعترض
بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع هذا
الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد
فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء
لهما وحدوث ثالث واجيب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين والى هذا

اشار بقوله والاستدلال بانهما اما موجودان او معدومان او مختلفان فلا اتحاد مدفوع بانهما
موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الصائرين واحدا ولا يمكن التفصي عن هذا الا بالعلم
بان امتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه عليه وزيادة
بيان وتفصيل والغيرية نقيض الهوهوية بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه
هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان
الى البشر والناطق وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الكاتب والضاحك
وقد يخص الغيرية بموجودين يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره وكذا الموصوف
مع الصفة ولذا يصح ما في الدار غير زيد وغير عشرة مع ان فيها الاجزاء والصفات الغير
المحمولة كاليد من زيد والواحد من العشرة فمبني على ما ذكره المتكلمون من ان الشيء قد يكون لا عينه
ولا غيره على هذا التفسير للغيرية لا ما ذكره صاحب المواقف من ان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا
غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل واليه اشار بقوله فقيل المعنى انه لا هو بحسب المفهوم ولا
غيره بحسب الوجود اذ الكلام في الاجزاء الغير المحمولة التي لا يتصور اتحادها بحسب الوجود والهوية
مع الكل فتامل والتماثل الاشتراك في الصفات النفسية والصفة النفسية صفة ثبوتية يدل
الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وشيئا موجودا ويقابلها المعنوية
وهي صفة ثبوتية دالة على زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ولذا يستبد
كل منهما مسد الآخر لان ذلك الاشتراك في الصفات النفسية يوجب كل من المثلين مناب
الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا واختلف في لزوم تغايرهما وامتناع اجتماعهما
المخالف في الاول هو القاضي ابو بكر والثاني المعتزلة والتضاد كون المعنيين لذاتيهما
بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين لا ما يكون
قائما بنفسه وكذا الاجتماع مغن عن وحدة الزمان اذ الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد
والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين مع المعنى والعدمين والعدم مع الوجود ولذا
قالوا العدم لا تضاد في الاحكام وساير الاضافيات مع احتراز التقييد باستحالة الاجتماع عن مثل السواد
والحلاوة والتقييد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه والكون في آن واحد فانهما لا يجتمعان
لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون وقد في شرح المقاصد واحتراز التقييد من جهة
واحدة عن مثل الصغر والكبر على الاطلاق فانهما يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة
وانما يتضادان اذا اعتبر اضافتهما الى شيئين ولا خفاء في انه لا حاجة الى هذا القيد لان
مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع فالاقرب جعله احترازا عن خروج
مثل ذلك [illegible] على راي المتكلمين وعند الفلاسفة كل اثنين غيران اذ الكثرة عندهم

فيستلزم

فيستلزم التغاير فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار
فبالاعتبار فان اشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الانسانية فمثلان والا فمتخالفان
سواء اشتركا في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل
واحد من جهة واحدة فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل بالقياس الى الآخر فمتضا يفان
كالابوة والبنوة والا وان لم يكن تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فمتضادان كالسواد
والبياض فان كان احدهما عدميا والآخر وجوديا فان تقيد بكون الموضوع مستعدا
للوجودي بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المراة او جنسه القريب
كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فملكة وعدم والا وان لم
يعتبر ذلك فايجاب وسلب هذا ثم انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين
كيف وقد اطبق المتاخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع فالاولى
ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما فعله بعض المحققين بان يقال المتقابلان ان كان احدهما
سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما يضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل
الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان
كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابل التضايف والا فالتضاد ثم ان ما مر من تفسير
التضاد والملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوايل المنطق واما مباحث
الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر كما اشار اليه بقوله وقد يشترط في التضاد غاية
الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض مع الصفرة وقد يخص باسم الحقيقي لكونه
المعتبر في علومهم الحقيقية والاول بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين العوام الفلاسفة
وقد يشترط في الملكة فالعدم الاستعداد الوجودي في ذلك الوقت كعدم اللحية عن
الكوسج بخلاف الامرد ويخص باسم المشهوري والاول بالحقيقي بعكس ما مر في
التضاد ثم ان الفلاسفة قالوا بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما
لهما من العلية والمعلولية لان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة
مقومة للكثرة والكثرة معلولا متقوما بالوحدة وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين
الاول موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة
ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس والثاني
ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم
الآخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان
يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه وجودا بل والضد لا يجامع

التضاد والى هذا اشار بقوله لا تقابل بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما وتقوم احديهما
بالآخر ويرد على الاول من الوجهين ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص
بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجلية والمرئية للانسان
او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض كالخير والشر للشيء والرازي جعل
عدم اتحاد الموضوع في الوحدة والكثرة دليلا على عدم التضاد بينهما فان من شان التضاد
التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان وعلى الثاني انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة
بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباريان عقليان واما بحسب الذهن فلان
تعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم
وان اريد معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف تصدق على كل
جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين
الوحدة والكثرة **فصل في العلة** وهي عند الاطلاق منصرفة الى الفاعل
وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال وقد يراد بها ما يحتاج اليه الشيء كما قال **وهي ما يحتاج
اليه الشيء ان كانت داخلة فيه فوجب الشيء معها اما بالفعل فصورته واما بالقوة فمادة
وان كانت خارجة فالشيء اما بها ففاعلية او لها فغائية** ويختص الاولان باسم
علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته ايضا والاخيران باسم علة الوجود لان الشيء
يفتقر اليهما في الوجود فقط **فرجع الشروط والآلات الى الفاعل** وهو ما به الشيء فيندرج
في الاقسام **وجميع ما يتوقف عليه الشيء** بمعنى انه لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى
ان يكون مركبة من عدة امور **ويسمى علة تامة وعند تمام الفاعل** بجميع جهات التاثير
من الشرط والقابل والآلة **يجب وجود المعلول لامتناع الترجيح بلا مرجح** اذ لو جاز عدمه لكان
وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التاثير من غير ان يبقى شيء
يوجب الترجيح **وبالعكس** بمعنى اذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير **لان
الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان** والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب
وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم واذا كان بين المؤثر التام
ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه
بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث
الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن
الاثر الحادث كتعلق الارادة عند المتكلمين والحركات والاوضاع عند الحكماء **فعدم المعلول
يفتقر الى عدم العلة** بحكم عكس النقيض واعترض عليه بان هذا باطل لان بعض بقاء الاب بعد

فصل

الأب البناء بعد البناء وتحرك الماء بعد النار ويجاب بان كلامنا في العلل المؤثرة
وهذه من العلل المعدة والى هذا اشار بقوله **ووجوده مع انعدامها انما يتصور في المعدّ** كالاب مع
الابن والبناء بعد البناء ثم ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقائه من غير افتقار
الى امر آخر كالشمس يفيد الضوء المقابل وبقائه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر كمماسة النار
يفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها
لتعاقب الاسباب والى هذا اشار بقوله **والمؤثر في الوجود قد يغاير المؤثر في
البقاء** وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء **ووحدة المعلول بالشخص
يوجب وحدة الفاعل** خلافا لبعض المعتزلة **لامتناع الاحتياج والاستغناء
معا** لانه لو جاز اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد يلزم احتياجه الى
كل من العلتين لكونها علة واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة
بالعلية ولما كانت الفلاسفة ذهبوا الى ان الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون
فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في
الخارج او اعتبارية زائدة في العقل من غير تعدد شرط وآلة وقابل لا يمكن ان
يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد قال رادا عليهم **ولا عكس** اي وحدة
الفاعل بالشخص لا يوجب وحدة المعلول لوجهين الاول اقناعي وهو ان العقل
اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن ادعى الامتناع فعليه
البرهان والثاني تحقيقي وهو ما اشار اليه بقوله **لاستناد الكل من الممكنات
الى الواجب تعالى ابتداء** على ما سياتي انشاء الله تعالى **والاستدلال بانه لو لم يصدر عن
الواحد الا الواحد لزم اتحاد السلسلة والعلية فيما بين الشيئين ضعيف** استدلوا
على جواز صدور المتعدد عن الواحد بانه لو لم يجز ان يصدر عن الواحد من جميع الجهات الا الواحد
لزم انحصار العلية في العلة الاولى اذ لو صدر عن معلوله شيء صار ذا جهتين
جهة المعلولية وجهة العلية فيلزم المخلف وبهذا يلزم اتحاد السلسلة لانه لا يجوز ان
يصدر عن العلة الاولى الا معلولا واحدا ولا يخفى وهنه فانهم لم يقولوا بانه لا يصدر
عن الواحد من جميع الجهات الا الواحد من جميع الجهات ان سلمنا فالمراد بتعدد
الجهة ووحدته ما يكون قبل صدوره عن العلة والى هذا اشار بقوله ضعيف **تمسك
المخالف بانه لو صدر عنه شيئان فمصدريته لذا كان دخل شيء منهما فيه** لهذا غير مصدريته م
تركب الذات تقريره انه لو صدر عن الواحد شيئان لكان مصدريته لذاك لهذا ومصدريته ص
مفهومان متغايران فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم

تركبه منها او خارجًا عنه لا محالة فيكون له صدور عنه وتنقل الكلام الى مصدريته له وينتهى المصدرية مع كونها محصورة بين الحاصرين ورد بانها اعتبار عقلى لا تحقق لها في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءًا من الفاعل او عارضًا معلولًا له وايضًا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة فى مركب او خارجة فيتم والى هذا اشار بقوله **ويرد على صدور الواحد** ويرد عليه ايضا ان الجهتين على تقدير تحققهما وعدم دخولهما في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له اللهم الا ان يكون الفاعل الواحد هو الواجب مع انه لا يتم الدعوى كلية وايضا لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية حينئذ لا بد ان يكون خارجة لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ايضا هذا ثم ان بعضهم حاول لو اثبات مطلوب الفلاسفة بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعي ان فيه زيادة بينة وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة ولا شيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالمعروض لا يكون شيئا واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هذا واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام قليل الجدوى بعيد ان يحل معاقد الآراء والى هذا اشار بقوله **وقولهم المراد انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا غير فاعليته لذاك لا يفيد شيئا** وايضا هذا التفسير لا يوافق ما بنوا عليه من امتناع تعدد اثر **البسيط ومن ان الفاعل لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران** والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل منهما مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذاته لتعلقه بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له الى المعلول وقد نقل عن الشيخ لما طلب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كآ وب مثلا كان مصدرا لآ و لما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين وقد بين بعض المحققين وهن هذا بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدرا لآ المفروض ان لا يوجب النقيض الآخر هو كونه مصدرا لآ فاللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس آ ب او مصدر آ وغير آ من حيث انه مصدر غير آ ليس هو مصدر آ فيلزم ان لا يكون مصدرا لآ وقد فرض كونه مصدرا

[illegible] ظاهر سواد رق

وهذا اجتماع

21 وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الرازي ومن تبعه منهم المحصل في شرح المقاصد ان مراده من النقيض الآخر كونه مصدرا لما ليس آ اعني ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور ما لا آ اعني ب قال الرازي في مباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان فانظر كيف انعكس التشنيع وقد يستدل على ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له **بان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان** لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له من حيث هو قابل لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان **ورد بعد التسليم** لم لا يكون لان تسليم كونهما بالامكان العام لان معنى فاعلية الشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب **بانه لا امتناع في الوجوب واللاوجوب بجهتين** اذ يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له **فصل** القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعا وقالوا **يجوز دوام فعل القوى الجسمانية** كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم **وقالت الفلاسفة** ان لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا منهم بان النار لا يسخن كل شيء والشمس لا تضيء بها كل شيء بل ما له نسبة اليهما وضع مخصوص ويقطعون بانه **يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة** بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص بان لا يزداد الى غير نهاية ولا ينقص الى غير نهاية وذلك لان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل والمنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما يتصف بها باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما الكمية الانفصالية وهي عدد الآثار واما الكمية الاتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص هو الاختلاف بحسب الشدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهرا لامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي يوقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تأثيرا اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا **لان القسري يختلف باختلاف القابل** المقسور بمعنى انه كلما كان اكثر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته اكثر فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمانية من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه

فصل

بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن فلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركتي الجسمين
بان يكون حركة الاصغر فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الآخر لانها انما يزيد على حركة
الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك و الطبيعي يختلف
باختلاف القابل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا فاذا
فرضت حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في جانب الآخر ضرورة ان
الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكون نسبة
حجميهما كما ثبت بقوله فاذا فرض في حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير الاتحاد في المبدأ
تفاوت في جانب الآخر ولزم التناهي ورد بعد تسليم تناهي تاثير القوى بانه انما يتم لو كانت
القوة بقدر الجسم لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم كالوحدة والنقطة والابوة
هذا وقد نوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى
جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة وجيب بان حركات
الافلاك ارادية مستندة الى ارادات وتعقلات جزئية مستندة لنفوسها المجردة في
ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات فكلامنا في تاثير قوى حالة
في الاجسام **فصل** في بيان استحالة الدور والتسلسل وقد يعبر عنهما بعبارة
جامعة وهو ان يترقى عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض العلية
يكون معروضا للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة ان كانا اثنين وبمراتب
ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل واشار الى الاول بقوله يستحيل الدور وهو توقف
الشيء على ما يتوقف عليه لانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل لان امتناع تقدم
الشيء على نفسه ضروري بيان الاستلزام ان الشيء اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه
واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم متقدم على ذلك الشيء
فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزم كون الشيء متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه
وتوقفه على نفسه الكل بديهي الاستحالة فان قيل ان اريد التقدم بالزمان فغير لازم او بالعلية
فنفس المتنازع قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا وجد فوجد بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم
يوجد المعلول ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه واشار الى الثاني بقوله ويستحيل التسلسل
وهو ترامي معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا
للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية لان المؤثر المستقل بالجملة ليس
نفسها ولا جزءا منها لا الدور بل خارجا واجبا يوجد شيئا من الجملة فينقطع تقريره انه لو لم
ينته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الموجودات الممكنة

المستند لكل منهما

فصل

المستند كل منها الى آخر موجودا ممكنا اما الوجوب فلانحصار جزئيها في الموجود اذ المركب الا من العدم
شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئها الممكن المفتقر الى الممكن ممكن
فعلتها المستقل ليس نفسها ولا جزءا منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله بل خارجا واجبا
يوجد بعض اجزاء السلسلة فينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض من الجملة معلولا لشيء آخر من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع علتين
على معلول واحد اذ الكلام المؤثر المستقل وقد اعترض على هذا الدليل بان الآحاد الممكنة المتسلسلة
الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجيب بان الكلام في
العلل المؤثرة واجتماعها مع المعلول واجب الوجود الذي هي من وجوه ابطال التسلسل ويسمى برهان
التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعي تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة فنقص
من طرفها المتناهي واحد فيحصل جملتان احدهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه
واليه اشار بقوله ولانا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد ثم نطبق بين الجملتين
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الجزء والكل وهو محال
والا لو ان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من
الناقصة فانقطعت الناقصة فتناهت التامة لانها لا تزيد عليها الا بواحد على ما هو
المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض عليه بانه
لو صح هذا لزم ان لا يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية
واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل ايضا
بالاتفاق واجيب بتخصيص الحكم فيما دخلت تحت الوجود الاعداد في الاعتبارات
العقلية ولا يدخل تحت الوجود من المعدودات الا ما هو متناهية فان قيل التخصيص
في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صورة
النقض نظرا الى انه لا تحقق له في نفس الامر ولا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع
بانقطاعه ولانها لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا للتكافؤ
بين المتضايفين وبتقرير آخر لكان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة
والمقدم حق لان معناه اذا وجد احدهما في التعقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى
انتفى وجه الملزوم ان المعلول الاخير مشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه مع علية
ومعلولية فلو لم ينته الى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل
المكافي بمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه لا علية العلة المحضة قلنا نعم
الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة

المحضة ولانا نقول المعلول المحض من جهة المفروضة فيجعل كل من الآحاد التي فوقه
متعدداً باعتبار وصفي العلية والمعلولية فيحصل جهتان متغايرتان بالاعتبار في احدهما العلل
والاخرى المعلولات ثم تطبق بين سلسلتي وصفي العليات والمعلوليات فيما فوق المعلول المحض
فيلزم بالضرورة سبق العلية زيادة العلية بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية فيوجد علة
لا يكون معلولاً وتتناهيان ولانها لو انقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد وكل منهما
اقل بواحد مما بعده كالاربعة من الخمسة والخمسة من الستة فيتناهى لان عدداً يكون اقل من عدد آخر
يكون متناهياً بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد
الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان
متناهياً فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يبطل حديث الزوجية
والفردية بان في كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون متناهياً والمنع ظاهر **فصل**
في المادة والصورة لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة
وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى
فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود المادة عن
الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية
لان المادة انما تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة
ضرورة بقائها عند انعدام الصورة من حيث هي صورة ما لا يكون واحدة بالعدد فلا يكون
علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج
الصورة اليها لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة
امتنع كونها جزءاً من فاعلها والا لزم الدور قلنا زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل المعين من
هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة من حيث هي فاعل للتشخص فلا دور
وقد يقع الصورة لكل هيئة في قابل وحدانية بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها اي لمحل
تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر ويقال الغاية
لما ينتهي اليه الفعل ان لم يكن له جهة علية واحتياج من الفعل اليه وان لم يكن للفاعل
قصد وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا
ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديته اليه دائماً او اكثرياً فهو غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئراً فوجد كنزاً
ولما كان الموجد عندنا معشر الاشاعرة هو الله وحده نفى العلية والتاثير في الممكن هو السبب العادي
ويعني علية الممكن للشيء جري العادة بان الله يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الشيء بحيث يتبادر
الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تاثير فيه

فصل في المادة والصورة

فلا يكون نسخ

٢٣

الباب الثالث في الاعراض

قدم مباحثها على مباحث الجواهر
نظراً الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون
على حدوث الاجسام ومنهم من عكس نظراً الى ان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر
ورجح الاول بان المناسب لباب التعليم التقديم بحسب التصور كما يقتضيه تقديم
الاعراض والثاني بانه يقتضي تقديم الجواهر مطلقاً بخلاف الثاني فانه لا يقتضي ذلك
الا بعد انضمام مقدمة وهي ان التوسيط لا يلائم الموجود عند المتكلمين ان لم
يسبق بالعدم فقديم وهو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية كما سيجيء من حدوث
العالم والا فحادث فان تحيز بذاته فجوهر او بتبعيته فعرض مختص بالحي كالحياة
وما يتبعها من العلم والقدرة والادراكات اعني الاحساسات بالحواس الظاهرة والباطنة
او غير مختص كالاكوان الاربعة وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد
بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركات
بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى
واما ما لا يكون متحيزاً بالذات ولا بالتبع فلم يعدوه من اقسام الموجود والحكماء قالوا الموجود
في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يقتضي في الوجود الى شيء اصلاً فواجب والا
فممكن وهو اي الممكن ان استغنى في الوجود عن محل يقومه يسمى الموضوع فجوهر والا
فعرض واجناسه بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك
والاضافة وان يفعل وان ينفعل هذا ما ذهب اليه ارسطو ومن تابعه وذهب جماعة الى انها ثلثة
الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة وطائفة الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم
والكيف هذا ثم بيان انحصار اجناس العالية للاعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه
التسعة اجناساً وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس التي
هي تحتها وعلى انه لا يكون جنس عالياً غيرها ثم كونها اجناساً يتوقف على ان يكون اطلاقها
على ما تحتها بالتواطؤ لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتياً وليس في الاشتراك اللفظي
مشتركاً حتى يكون جنساً وكل ما ذكر في بيان هذه الامور لا يخلو عن تكلف وضعف
وامتناع قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات وبالاجتماع كوحدة العشرة
الواحدة وحيوة البنية المتجزية الى الاعضاء ضروري وما ذكر من انه لو جاز قيام
عرض واحد بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين ولجاز حصول جسم واحد في
مكانين فتنبيه على مكان الضرورة وجوزه بعض القدماء من الحكماء زعماً منهم ان القرب
قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين وابو هاشم ايضاً من المعتزلة زعماً منه ان التاليف

هذا او يقيده بشان المحل الواحد بالجميع

عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما اذا تألف من اجزاء كثيرة
كان بين كل جزئين تأليف مغاير للتأليف القائم بالجزئين الآخرين اما الاول فلان
عند انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون رابط وليس الا التأليف ورد بالمنع لجواز ان
يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر كالثلاثة مثلا لانعدم
بانعدام احد الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد
بانا لا نسلم ان التأليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان
ينعدم ذلك ويحدث هذا فاشار المص الى دفع ما قاله بقوله والعرض في مثل القرب والجوار
والتأليف متعدد غاية الامر تماثلها واتحادها بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص
فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قالت به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والحيوة
ببنية متجزية الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض
الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين قائما
بالاجتماع بمحله واحد الا انه كما في هذه الصور ويستحيل انتقاله عن محله اتفقت المتكلمون والحكماء
على امتناع انتقال العرض من محل الى محل آخر لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله
عن ذلك المحل زوالا لا موجودة في نفسه ولان تشخصه ليس الا بمحله هذا الدليل للحكماء وتقريره
ان تشخص العرض لا يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية في الشخص ولا لما هو حال في العرض
والا لزم الدور ولا لمنفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذا
ترجيح بلا مرجح ولا لهويته لان الهوية يطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجي وعلى الماهية من
حيث كونها متشخصة وشيء من هذه المعاني ليس متقدما على التشخص ليكون فاعلا له فتعين ان
يكون تشخص العرض لمحله فيمتنع بقاؤه عند انتقاله عن ذلك المحل قيل ويمكن الجواب بانا لا نسلم
ان تشخص العرض لو كان لما يحل فيه لزم الدور لان تشخصه ليس متوقفا على حلول ما يحل
فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجود الهيولى ووجوده متوقف
على ذات الصورة ولو سلم فانه دور معية وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء
لجواز ان يكون لنسبة خاصة الى هذا المعين سيما اذا كان الفاعل مختارا وقد يتوهم من حدوث المثل
في المجاور كالحرارة والرائحة ونحو ذلك انه انتقاله وليس كذلك بل ذلك بطريق الحدوث
فيه باحداث الفاعل المختار عند المتكلمين مع حصول الاستعداد في المحل ثم الافاضة
عليه من المبدأ عند الحكماء وفي جواز قيامه بالعرض خلاف مبني على الاختلاف في معنى
القيام انه التبعية في التحيز او الاختصاص الناعت جمهور المتكلمين على انه يمتنع
قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز

فما يقوم

فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات
هو الجوهر الثاني لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة
امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الحكم في غير ذلك الجوهر
تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية
في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتا له وهو منعوت به كاختصاص
البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات
الله تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الحكماء ثم انتهاء قيام العرض الى
الجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما
بين الاعراض بان يكون عرضا نعتا لعرض لا الجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والاستقامة
للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هي تلك لا الجسم فبهذا جوزت الفلاسفة قيام
العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط
وذا الخط هو السطح لا الجسم والجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض زمانين
بل قالوا انها كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة
عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى لان مفهومه تنبئ عن ذلك لانه اسم لما يمتنع بقاؤه
بل لانه ماخذ الاشتقاق يقال لفلان امر عارض لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست
باصلية عارضة ولانه يستلزم قيام عرض بالبقاء به تقريره لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به
ضرورة كونه وصفا له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ولامتناع زواله اصلا لانه اما
بنفسه فيمتنع او بزوال شرطه فيتسلسل او بطريان ضده فيدور او بفاعل فيصير
النفي المحض اثرا تقريره انه لو بقي لامتنع زواله واللازم باطل بيان الملازمة انه زواله بعد البقاء
لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفسه فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون موجودا مع
مقتضى لنه لم يوجد واما زوال شرط من شرايط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط
ويتسلسل لانه يكون لزوال الشرط علم جرا واما طريان ضده وهو باطل للدور لان طريان احد الضدين
على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا واما
فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر لم يصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثير
والعدم نفي محض لا يصلح اثرا والكل ضعيف اما الاول فلان العرض في اللغة انما ينبئ عن عدم
الدوام لا عن عدم البقاء زمانين واكثر واما الثاني فلوجهين الاول منع الملازمة فلان البقاء
عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي

والثاني منع بطلان اللازم اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض واما الثالث
فللنقض بالقلب والحل اما النقض فتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم ان لا يكون العالم باقية
والا لما جاز عدمها لعين ما ذكروا اما القلب فلان العرض لو لم يبق فعدمه عقيب الحدوث اما
لذاته او لغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل بعين ما ذكروا اما الحل فمن وجوه الاول
لا نسلم انه لو كان زواله لنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اذا اقتضاه
في بعض الاحوال كما اذا بعد البقاء فلا وذلك كالحركة يقتضي العدم عقيب الوجود غاية الامر انه
ترجح بعض الاوقات للزوال المفتقر الى شرط لثلاثة يلزم تخلف المعلول عن العلة الثاني لا نسلم انه لو كان
زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض مشروطا بوجود اعراض تتجدد في محالها
على سبيل التبادل بان يصير اللاحق بدلا عن السابق في شرطيته الى ان ينتهي لا حقها الى عرض لا يوجد
الفاعل له بدلا فحينئذ يزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث ثم انه لو زال بطريان الضد
لزم الدور لانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر واشتراطه به ان تحققه محتاج الى تحقق الزوال
والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللازم حق وان اريد انه
لا يفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة نعم يكون للطريان سبق عليه ولا ينافي المعية
الزمانية على انه يجوز ان يكون لعلة طريان الضد على المحل وزوال الباقي
عنه معا كجب الذات لا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا والرابع لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل
كيف وهو حادث يفتقر الى محدث فالفاعل معدم يلزم ان يكون اثره العدم ولو سلم فيختار انه
للفاعل بمعنى ان يفعل العرض لم يترك فعله الآن فيفعل عدمه **فصل في**
الكم قدم في شرح المواقف قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه
اعني العدد يعم الماديات والمجردات واضح وجودا من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات
موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية ويرد على الاول ان الكيفية يعرض للنفس الناطقة
الواحدة دون الكمية وقيل في وجه الاعمية ان العدد يعرض بجميع المقولات حتى نفسه بخلاف الكيفية
ويرد عليه ان الكيفية يعرض لنفسها ايضا كالشدة العارضة للحرارة مثلا هذا **وهو عرض يقبل القسمة**
لذاته بمعنى فرض شيء غير شيء اشار الى ان المراد بالقسمة الوهمية الذهنية وهو من خواص الكم حتى ان
غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة **فمنفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك وهو**
العدد لا غير لان حقيقة ما يجتمع من الوحدات بالذات كالاثنين والثلثة فانهما اجزاء للكمية ولا
يكون بينهما حد مشترك فان الثاني نهاية الاثنين وليس بداية للثلاثة وكذا الثلث **ومتصل ان**
كان لاجزائه حد مشترك لم يكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى عند حد واحد مشترك يكون بداية لاحد
القسمين ونهاية للآخر كما اذا فرضت ذراعا وقسمته بنصفين فان النقطة فرضنا ها نصف الذراع هي

بعينها نهاية

٢٥ بعينها نهاية لنصف وبداية لنصف آخر **وهو ان كان غير قار** الذات بحيث لا يمكن اجتماع اجزائه في
الوجود دفعة **فزمان والا** اي وان كان قارا **فمقدار خط** ان انقسم في جهة واحدة **او سطح** ان انقسم
في جهتين **او جسم تعليمي** ان انقسم في ثلث وهو مغاير للطبيعي لان الشمعة باقية عند تبدل
المقادير عليها **وقد يؤخذ الكم مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق** والتفصيل انه قد يراد
بالطول والعرض والعمق نفس الامتداد فيكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا
او اطول الامتدادين او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه ومركز الكرة الى محيطها
وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين والبعد المأخوذ من يمين الحيوان الى شماله وبالعمق
البعد المفروض ثالثا والثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله وفيما بين ظهر الحيوان وبطنه وح لا يكون
من الكميات المحضة بل مأخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتداد كما يق هذا الخط طويل وذا
ليس بطويل وهكذا **وعند المتكلمين العدد اعتباري والمقادير جواهر مجتمعة** لان الجسم مؤلف عندهم
من اجزاء لا يتجزى مجتمعة على وجه التماس من الاقطار الثلثة الرافع للفاصل والمجتمع منها على سمت
واحد هو الخط وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء
وكثرتها **او نهايات وانقطاعات** فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح
كالنقطة للخط ولو ثبت الجسم التعليمي فالمتألف من العدمي عدمي **والزمان وهو الحاضر اذ لا وجود**
للماضي والمستقبل وهو ظ وجود اي فلا يستلزم وجود الجزء لانه اما ان يكون منقسما وهو ممتنع ضرورة
امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وننقل الكلام الى الجزء الثاني الذي يصير حاضرا وهلم جرا
فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم
ومنطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من الاجزاء لا يتجزى وهو يبطل الزاما ويستدل بادلة نفاة
الجزء ولا يتم كنقض بالحركة لان المتكلمين يلتزمون وجود الجزء **ولان تقدم اجزائه ليس الا بالزمان**
ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا فيكون للزمان زمان وننقل الكلام اليه فيتسلسل
ولانه لو وجد لامتنع عدمه بعد الوجود لكونه لم يرد به البعدية **زمانيا** لان هذا ليس من قبيل التقدم
والتأخر فيما بين الزمان للقطع بانه ليس بذاتي فيلزم ان يكون للزمان زمان فننقل الكلام اليه
فيتسلسل واذا امتنع عدمه **فيلزم وجوبه مع تركبه** لانه يقبل الانقسام **وتقضيه** لانه ينقص بحدوث
وينقص اجزائه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك ورد الاول بان الماضي والمستقبل موجودان كيف
ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون غاية الامر انه لا وجود لهما في
الحال **العدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا** ورد الثاني **بان التقدم بالذات** فان تقدم الامس
على اليوم لا يفتقر الى عارض والثالث **بان بعدية العدم في طرف الماضي** فان كون العدم بعد
الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى ونقض

اعني الطرف الذي به ينقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لاينافي الامكان
لجواز ان لايقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة
فيه والحكماء قالوا وجود ممتد يتصف بالمضي والاستقبال يلحقه التقدم والتأخر بالذات
بحيث لايصير قبله بعده ولا بعده قبل ضروري يعرفه العامة ومن لا سبيل لهم الى الاكتساب
ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات والخفاء في حقيقته وهويته كما اشار
اليه بقوله ولا حقيقته فقيل القائل ارسطو ومن تابعه مقدار حركة فلك الاعظم واحتج على
ذلك بما اشار اليه بقوله لانه لتفاوته لم يقبل المساوات واللامساوات كم فان زمان دورة من الفلك
مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين واكثر من زمان نصف دورة ولامتناع تألفه
من الآنات للزوم الجزء متصل لعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة ولو لم يكن مقدار
غير قار الذات لكان هو ايضا قار الذات لم يمتنع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادث
يوم الطوفان وبطلانه غني عن البيان ولامتناع فنائه لما مر من ان بداهة العدم لايكون الا بالزمان
مقدار الحركة المستديرة اذ المستقيمة ينقطع لما سيأتي من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال
الحركات المستقيمة على ما سنحقق والزمان لاينقطع فتعين ان يكون مقدار الحركة المستديرة
ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقداره اقصر ليصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل
يقدر به الاكثر من غير عكس واليه اشار بقوله ولتقدير جميع الحركات به مقدار اسرعها واسرع
الحركات الحركة المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها وبناؤه على اصول الفلاسفة
مثل بطلان الجزء وامتناع اتصال الحركات للزوم سكون بين كل حركتين مستقيمتين الى
غير ذلك وقيل والقائل كثير من المتكلمين الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم كما يقال
آتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حين لو علم وقت قعود عمرو فقال
متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد ثم سأل متى قعد عمرو يقال في
جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقده المقدر ظهوره
عند المخاطب والقدماء من الحكماء على انه اي الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل
يقوم به او حركة تفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده والا
التقدم والتأخر بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجوده
حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات ان امتناع
العدم قبل الوجود او بعده لاينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم نظرا الى ذاته ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب
افلاطون واتباعه عدلوا عن التعويل على الضرورة كما قال انقطع بوجوده ان لم يوجد جسم ولا حركة حتى
لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فني كنا قاطعين بوجود الزمان ويتقدم عدم الفلك على وجوده

بمعنى كونه

بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون
فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضهما بل جوهرا ازليا يتبدل ويتغير ويتجدد ويتصرم بحسب الاضافات
لا بحسب الحقيقة والذات فصل في المكان قيل هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين كالشيخ والفارابي
واتباعه وقيل البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم وذهب اليه كثير من الحكماء والمتكلمين وزعموا ان من
البعد ما هو مادي يحل في الجسم القائم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل له قائم بذلك الجسم
وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه
بجملته ويحاذي بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي
صرف يمكن ان يشغله شاغل وهو المراد بالفراغ المتوهم الذي يشغله شاغل الكان فارغا وعند
افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ممتد موجود مجرد جوهر لقيامه بذاته وتوارد
الممكنات عليه مع تشخصه وهو قد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم اصغر منه واكبر لانا
اذا توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه ممتد وقد يشغله الهواء
فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مفطور عليه البديهة فان كل احد يحكم
بان الماء في ما بين اطراف الاناء قيل وكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر
المجردة والكثيفة ولم يكن له قدم الاولوية بالجوهرية ولا الخفة ولا يخفى ما فيه فان
التقسيم على الخفة انما هو على رأي المشائين وهم لايقولون بالبعد المجرد الموجود وافلاطون
ومن تابعه من الاشراقيين القائلين بالبعد انما يقسمون الجوهر على ثلاثة اقسام الجسم
والعقل والنفس نعم يرد عليهم انه يلزم ان يكون اقسام الجوهر اربعة والامارات في نحو
مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح
المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلناها مدورة كان السطح المحيط بها اقل
اقل ان الجسم في الحالين واحد فلو كان المكان هو السطح لزم انتفاء ما يحكم بديهة العقل
بثبوته وهو مساواة المكان للمتمكن وعمومه لكل جسم مع ان الجسم المحيط بالكل
لا يحويه جسم ليكون الباطن مكانا له وكون الطير في الهواء المتحرك عند هبوب الرياح
والحجر في الماء الجاري ساكنا مع انه يتبدل عليهما السطوح المحيطة بهما وتبدل الامكنة انما
نفس الحركة الاينية او ملزوم لها يدل على خلافه لم يكن بعدا واجيب عن الثالث
بان استبدال الامكنة اذا كان باشياء غير المتمكن لم يكن حركة ويمكن الاستدلال
ايضا على ذلك بانه لو كان سطحا الفرم بخروج المتمكن عنه والحال ان المتمكن يرجع
اليه وطبعه الامر الموجود كيف يرجع لطلبه المعدوم فيجب ان يكون بعدا موجودا

فصل في المكان

ثم ان القوم اختلفوا في الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما
ما يماسهما فجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء والى الخلاف اشار بقوله وهل يجوز خلوه عن شاغل
لانا اذا فرضنا صفيحة ملساء عن مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم
ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة انه
انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف ورد بعد تسليم امكان الارتفاع
بمنع امكانه دفعة فانه حركة يقتضي زمانا واذا رفعنا احد جانبي الزق المشدود الراس ودام
بحيث لا يدخلها الهواء من خارج عن الآخر خلا جوفه لان المفروض انه التصق احد جانبيه بالآخر
بحيث لا يبقى بينهما هواء ورد بانه يجوز ان يبقى بين جانبيه قليل هواء يتخلل عند الارتفاع وقيل
لا والا لزم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء ولكن
ساعة واخرى مثلها في ملاء ولكن ساعتين واخرى مثلها في فرسخ ملاء قوامه نصف
قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق واعترض
اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما لا قوام
ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعاوق معاوقا
وانما يتم لو ثبت ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من
القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثا بمنع امتناع ان ينتهي المعاوق من الضعف الى حيث
تساوي وجوده عدمه ورابعا بمنع ان يكون الزمان بازاء المعاوقة اذ الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فيكون في المعاوق القليل ساعة بازاء الحركة كما في الخلاء ونصف
بازاء المعاوقة التي يكون نصف المعاوقة الكثيرة التي يقع ساعة بازائها وهذا الاعتراض لابي البركات ومن امارات
امتناع الخلاء ارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم وارتفاع
الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر وعدم نزول الماء من ثقب الكوز المسدود
الراس ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الراس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت
في راسها خشبة وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج منها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى
الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر الى الخارج لما ان فيها ملاء لا يحتمل الخشبة واجيب
بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب خفية فان غاية هذه الامور لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم
فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد تنبيها حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجة على
المناظر والمعترض يستظهر من الجانبين كما مر ذلك فصل الكيف عرض لا يقتضي قسمة ولا
نسبة ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض قيد اللاقسمة احترازا عنهما وقيد القسمة بالذات
والاولوية لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب والبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق

ثم المشهور

فصل في الكيف

ثم المشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن
حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها واحترز بالقيد الاخير عن الوضع وبالاول عن غير
القارة عن الزمان وان ينفعل واعترض بان الاحتراز عن ان يفعل وان ينفعل حاصل بالقيد
الثاني وعن الزمان بالقيد الثالث يعني عدم اقتضاء القسمة مع ان من الكيفيات ما ليس بقارة
كالصوت ومنها ما يوجب تصوره تصور امر خارج كالعلم والقدرة ولذلك عدل عن التعريف المشهور
وقسمه بالاستقراء اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات
والتعويل في الحصر على الاستقراء واصول الكيفيات الملموسة وهي التي لا يخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية
ويقع الاحساس بها اولا كما اشار اليه بقوله واصول الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهي غنية عن البيان جلية وماهية الا انه قد ينبه على بعض الخواص فيقال الحرارة كيفية من شانها جمع
المتماثلات وتفريق المختلفات والبرودة بالعكس والرطوبة كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال
وسهولة قبول الاشكال واليبوسة بالعكس وقيل الحار ما يحدث حرارة اما بشرط ملاقات البدن
كالاغذية والادوية اولا كالشمس ثم قال المص في شرح المقاصد اطلاق الحرارة على حرارة النار
والحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الغريزية وعلى الحادثة ليست بحسب اشتراك اللفظ
على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد كما هو في اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي يفيض
منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الانسان وهل في كل من الكوكب والدواء
والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق للحار على ما
منه حرارة وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واما الغريزية التي بها قوام الحيوة فقيل نارية
واختاره الرازي وقال الحرارة اذا خالطت ساير العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا وعقدا
وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفيضة الى بطلان القوام
والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة المسماة بالحرارة الغريزية وقيل سماوية
كما عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي يفيض من اجرام السماوية فان المزاج المعتدل يصحبه ما يناسب
لان تنبعث عنه يعني اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة
وارتباط بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية
بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وقيل مخالفة لهما النارية والسماوية لاختصاصها بمقاومة
الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال ورد بانه
يجوز ان يكون سماوية او نارية ويستند آثارها المختصة بها الى خصوصية حصولها في البدن
المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص ومنها اي من الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة
المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهته ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة

محسوسات حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم
مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية
يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة وقد يجعل انواعه بل انواع الاعتماد ستة بحسب
الوف في الجهات الست والطبيعي منها نوعان من انواع الاعتماد الذي لا يلحقه التبدل ما يكون الى فوق
وهو الخفة او تحت وهو الثقل اعني ميل الصاعد والهابط وهما متضادان بخلاف سائر الانواع
بناء على اشتراط غاية الخلاف في التضاد وكل منهما مطلق ومضاف فالخفة المطلقة كيفية
يقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر فلك القمر كالنار والمضافة كيفية يقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا تبلغ المحيط كما للهواء والثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الى
حيث ينطبق مركز ثقله اعني النقطة التي يتعادل على جوانبها مركز العالم كما في الارض والمضاف
كيفية يقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا تبلغ المركز
كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى النار والهواء والفلاسفة يسمونه الاعتماد والميل ويجعلونه طبيعيا
وقسريا ونفسانيا لان مبدأه ما ينبعث هو عنه ان كان من الخارج عن محله فقسري كميل
السهم المرمي الى فوقه والا وان لم يكن من الخارج فان كان مع الشعور والقصد فنفساني كما يختار
الانسان الى غيره والا وان لم يكن مع شعور فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا
كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد والى
هذا اشار بقوله فيكون ميل النبات الى التبرز والتزيد طبيعيا ومنهم من سمي المقرون
بالقصد ارادة وجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة
لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا الاعتبار سمي ميل
النبات نفسانيا وجعل المبصرات الالوان والاضواء على ما ذهب اليه الحكماء وان كان
الثاني مشروطا بالاول وقد تبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات
المختصة بالكميات من المقادير والاوضاع واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة
والملاسة والخشونة فمبني على ما يبصر من لوازمها كالاستيلاء والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون
كاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه ولكل منهما انواع من الالوان والاضواء انواع
الالوان جملة جملة من انواع اللون اسما خاصا كالسواد والبياض وغيرهما فان السوادات
المشتركة في قبض البصر مشتركة في اسم السواد وكذا البياضات المشتركة في تفريق البصر فيتوهم
ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الضوء فان الاضواء لا يتفرد جملة جملة منها باسم وزعم بعضهم
انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا

كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدية شفافة وكذا في زبد
الماء والمسحوق من البلور والزجاج الشفاف والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة والى هذا
اشار بقوله ويتخيل البياض من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة كما في الزبد والثلج ومسحوق البلور
والزجاج لا يمنع كونه حقيقة يحصل باسباب اخر كما قال الشيخ انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالشفاف
سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحصل من غير هذا الوجه والضوء ان كان لذات
المحل كما للشمس فذاتي والا فعرضي اول كما في القمر او ثان كما للهواء المستنير بالقمر او ثالث كما للارض
المستنيرة بالهواء المستنير بالقمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان والاول هو الحاصل من مقابلة المضيء
لذاته والثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره والظلمة عدم ملكة له اي للضوء فهو عدم الضوء عما
من شأنه ان يكون مضيئا ومجعوليتها اي مجعولية الظلمة لا يستلزم كونها كيفية موجودة كيف ولو كانت
موجودة لكان حايلة لرؤية الجالس في الغار المظلم من ابصار الخارج كالعكس ليس كذلك اذ حايل من ابصار
الخارج الجالس فيه لعدم الفرق في الصورتين والذاتي من المشرق اي من ضوء له تشرق على
يسمى — الجسم حتى كانه يفيض منه ويضطرب محسيا وذلك بحيث يستره كما للشمس شعاعا والعرضي كما
للمرآة بريقا ونورا كما قال الله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم ان بعض الحكماء ذهبوا الى
ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء واحتجوا على ذلك بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلان الضوء يتحدر من الشمس الى الارض ويتبع
المضيء في الانتقال من مكان الى مكان كما نشاهد من السراج المنتقل وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل
ذلك حركة واجيب بالمنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل بتحركه وهم والى ما ذكرنا اشار بقوله
وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء بناء على ان حدوثه من
مضيء عال او متحرك او متوسط بينه وبين المضيء يوهم بحركته انحدارا او اتباعا وانعكاسا وسطلا وجوه
الاول انها اما غير محسوسة والضرورة يكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا
وليس كذلك والثاني انه لو كان جسما لكان حركته بالطبع لانه لا ارادة ولا قسر فكانت الى جهة
واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة والتالي باطل ضرورة والثالث انه لو كان جسما يمتنع حركته في لحظة
الأفلاك — من فلك الشمس مع خرق التي تحته وعدم رؤية اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده كما ذهب
اليه ابن سينا لا لكون الهواء المظلم عائقا عن الابصار بدليل ان الجالس في الغار يبصر الخارج
والحق ان الضوء شرط لرؤيته وما قال الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق فممنوع او المعية
فمسلم ولا محذور فيه واما الصوت فالاصوات وهو عند المتكلمين بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء
والقرع والقلع كسائر الحوادث وعند الحكماء كيفية يحدث في الهواء وسببه القريب تموج الهواء المحمول

للقرع الذي هو مماسة عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع
للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج
الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع
ما توهمه بناء على اشتباه شيء بسببه القريب الذي هو التموج والقرع والقلع ليس من المسموعات قطعا
بل هو بالاول بالمس والآخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما
يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ فقد رد عليهم ويدل على وجوده خارج
الصماخ وتعلق الاحساس به هناك ايضا ادراك جهته ولو من جانب اليمين او اليسار والتمييز
بين قريبه وبعيده فانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد
لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت
نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد ثم ان الحكماء ذهبوا
الى انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم الهواء المجاور
بالمجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب الشدة والضعف في الاسمعة الا السامع التي يقع في تلك
الهيئة ثم يصل اليها ذلك الهواء واحتجوا على ذلك بان الصوت يميل مع هبوب الرياح ولا يسمعه
من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له لم يتوقف
السماع الى وصول ذلك الهواء لما كان كذلك والى هذا اشار بقوله ويدل على كون ادراكه بوصول
الهواء انه يميل مع الرياح وينفرد بسماعه من ينفرد بذلك واستدلوا على
ذلك ايضا بان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفه الآخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا بمنع الانبوبة وصول الهواء الى
الى صماخهم واجيب عنهما بان غايتهما الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون
ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على
وصول هواء حامل للصوت واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بانا نسمع
صوت من يحيل بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء واجيب بانه اذا لم يكن للتخلخل
منافذ فيه لا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا يتم استماع الا ترى انه كلما كانت المنافذ اقل كان
الاستماع اضعف وفي الهواء المتموج الحامل للصوت اذا رجع بمقاومة جسم املس كجبل او جدار
كالكرة المرمية الى الحائط رجع القهقرى فيحدث في الهواء الصادم له راجع صوت شبيه بالاول
فهو الصدى وقيل الصدى تموج الهواء الجديد بسبب لا رجع الهواء الاول واذا عرض له اي
للصوت كيفية بها يمتاز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فهو اي الصوت المعروض
الحرف هذا ما ذهب اليه جمع من المحققين وقال الشيخ هي تلك الكيفية العارضة وقيل مجموع

العارض

العارض والمعروض واعترض الرازي على تعريف الشيخ بانه لا يتناول الحروف الصوامت
كالتاء والطاء والدال فانها آنية لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته
والصوت زماني فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع
المعروض ثم اجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط وان
لم يجتمعا في الزمان وينقسم الحرف الى مصوت وهو ما يكون حروف المد واللين اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فالالف من الفتح والواو من
الضم والياء من الكسر وهذه تسمى مصوتة ممدودة كما قال ممدودة هي المدات والحركات الثلث
يعد عندهم في الحروف وتسمى مصوتة مقصورة واليه اشار بقوله ومقصورة هي الحركات
وصامت وهو ما سوى ذلك فيندرج فيه الواو والياء المتحركان او الساكنتان اذا لم يكن
حركة ما قبلهما من جنسهما واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم
تنبيه المراد بالحركة ههنا كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج
احدى المدات فالى الالف فتحة والى الياء كسرة والى الواو ضمة والصامت مع المصوت
المقصور يسمى مقصورا ومع الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لي ولا ثم ان الحرف ينقسم ايضا
الى آني وزماني لان الصامت ان امكن تمديده كالشين فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وانما يوجد
في اول ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل
يحتمل الامرين والمؤلف من الحروف يسمى بالكلام واللفظ ان حمل على مصطلح النحويين فتاليف من
الحروف او بسائط كما لا يخفى وان حمل على ما هو اعم منه كان التاليف اعم من ان يكون من البسائط
او غيرها ولعل هذا اصطلاح اهل الكلام وقد يخص الكلام بالمفيد ولو كان مقطعا مثل
ف وق واللفظ بما يتالف من المقاطع ولهذا صح في مقابلة الحروف والمقاطع ولذا يقال
اجزاء المركب المتالف لفظا او حرف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وماذاك من مقطعين ويا
زيد من مقطع ولفظ وقد يتوهم ان اللفظ من قبيل الكم المتوهم هو الفارابي اذ هو جزء
يقدر جميعه بجزئه منه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا ورد بانه بالعرض كالجسم فانه يتقدر
بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل واصول المذوقات الطعوم التسعة الحاصلة من تفاعيل الثلثة
وهي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في الكيفيات الثلثة وهي اللطافة والكثافة والاعتدال
بينهما فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي
المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف
العفوصة وفي المعتدل القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في
اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة ثم يتركب منها انواع

لا تحصى **واعلم** ان التفاهة على نوعين احدهما ما لا يكون له طعم حقيقة ويسمى
مسيخا والثاني ما يكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتيام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء
يخالط اللسان فلا يحس بطعمه وهذه هي المعدودة في الطعوم هي الاول وحصل **المشمومات**
الروايح ولا اسماء لانواعها الا من وجوه ثلثة الاول جهة الملايمة والمنافرة فيقال رايحة
طيبة كالمنافر ومنتنة والثاني من جهة ما يقارنها من طعم كما يقال رايحة حلوة او حامضة والثالث
بالاضافة الى محلها كرايحة المسك والعنبر وانواعها غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير
منحصرة كمراتب الطعوم **الثاني** من اقسام الكيفيات **الكيفيات النفسانية**
المختصة بذوات الانفس من اجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية واورد عليه
ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات واجيب
بان من قال بثبوتها للواجب والمجردات لا يجعلها من جنس الكيف بل من مقولة الاعراض
وقيل المراد ما يتناول النفوس النباتية ايضا لان الصحة وما يقابلها يوجدان في النبات
بحسب قوة التغذية والتنمية **ويسمى مع الرسوخ** في موضوعها بحيث لا يزول عنه اصلا
او يعسر زوالها **ملكة وبدونه** حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة **فمنها الحيوة** قدمها لكونها
اصلا لها **وهو المبدا لقوة الحس والحركة** وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها ساير القوى
الحيوانية من المدركة والحركة ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا
هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه حيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف
من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول
اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا فاذا حصل في المركب اعتدال يليق
بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوان فانبعثت عليها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة
والقوى المحركة الى طلب النافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدا
لقوة الحس والحركة فيغايرهما بالضرورة وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة والارادة
وقوة التغذية بعينها ولذلك قال الشيخ في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها غير قوة
الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية واستدل على ذلك بوجودها في العضو المفلوج وليس
فيه قوة الحس والحركة اما الثاني فظ واما الاول فلان الحيوة هي الحافظة للاجزاء عن التعفن
والتفرق والبلى الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وبوجودها في العضو
الذابل مع عدم قوة التغذية فيه ايضا ويوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة واجيب
بانا لا نم ان القوة مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان تتخلف الفعل عنها لمانع ولا نم ان
الغاذية في الحيوان والنبات حقيقة واحدة ويمكن دفع الجواب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل

والقوة التي

الثالث في الكيفيات النفسانية

والقوة التي يصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة
التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هي هي نعم يتجه ان يقال لم
لا يجوز ان يكون مبدا لجميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون
البعض لخصوصية المانع ثم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس
مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى
في البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزى والى هذا اشار بقوله **ولا يشترط باعتدال المزاج ووجود**
البنية والروح الحيواني **وان كانت الحيوة تنتفي بفقدها** لو فقد الاعتدال والبنية والروح
والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري
يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث في التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب ويسمى الشراين وذهب الحكماء وكثير من المعتزلة الى الاشتراط بناء على ما
ثبت عندهم من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال
النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته
الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور **والموت زوالها** ومعنى
زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل فهذا معنى قولهم الموت عدم الحيوة عما من شانه
الحيوة بالفعل وقيل **كيفية تضادها** فيكون وجوديا واستدل على ذلك بقوله تعالى خلق الموت
والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ورد بان المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالعدمي ايضا
ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف **وقد يطلق على عدمها**
كما في الجماد فلا يكون بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة **ومنها** من الكيفيات
النفسانية **الادراك وهو تميز وظهور وحضور للشيء عند العقل** تحقيق المقام على ما
ذكره بعض الاعلام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم يكن ويكاد يشهد
الفطرة بانها تحصيل امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز او ظهور لذلك الشيء
عند العقل وليس ذلك لوجوده في الخارج من المعدوم بل الممتنعات وكثيرا ما يوجد شيء في الخارج
ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل لوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء
بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المراد بحصول الصورة وحضوره بمثلها
وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك لا يفهم من ادراك الشيء سواه قال الشيخ في
الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك
الادراك تمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثلها سواء كان المثل منتزعا من امر خارجي
او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبقا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة

مطلق الحضور وبينه بقوله ثم هذا ما يدل على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون
ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة في محل الحس المشترك بحصول الصورة
الخيالية في محل متصل به والمراد بمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناها اللغوي لا الابصار و
ادراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف ثم ان الادراك اما بحقيقته كالنفس
واصفاتها لادراك النفس ذاتها وصفاتها فيكون التغاير اعتباريا او بصورتها المنتزعة
كما في الماديات والحاصلة ابتداء كما في الموجودات المعدومة ثم شار الى دفع اعتراض الرازي بقوله
وهي اي الادراك مع انها مغايرة للهوية التي بها الاتصاف ليس حصولها في النفس كحصول العرض
في المحل فلا يلزم اتصاف المدرك بالمدركات فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم
ولا يتصوره تقرير الاعتراض ان العلم لو كان بحصول الصورة المساوية التي هي ماهية الشيء لزم
من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو ممنوع
فاسد ويستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما والجواب اما اولا فبان الحار
ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات والفرق ما بينهما ظاهر فان
الهوية جزئية مكتنفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة
لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث
اذا وجدت في الخارج كانت اياها واما ثانيا فبان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة
كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السرعة للحركة والصورة للمادة وبالعكس وحصول السواد
للجسم وبالعكس وحصول الحال لما حضره وبالعكس وهو معلوم لنا بالوجدان وان لم يقدر على التعبير
عنه باللسان ومن انكر من المتكلمين الوجود الذهني وحصول الصورة جعل الادراك اما مجرد اضافة
وتعلق بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية وتثبت
القاضي وراء العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلثة امورا ولكل منهما فيكون
رابعة وعلى هذا القياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفس ذاته فان التعلق
لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف كما في حصول الشيء للشيء
نعم يرد عليهم ما شار اليه بقوله فاشكل العلم بالمعدوم لا سيما الممتنعات اذ لا يعقل الاضافة
الى ما لا تحقق له وقد اعترض عليه بان غاية ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم
بالمعدومات فاشار الى دفعه بقوله ولزم القول بالصورة في الكل لما ان الادراك معنى واحد
لا يختلف الا بالاضافة الى المدركات فاذا علم انه غير نفس الاضافة في موضع علم كونه
كذلك مطلقا فان قيل كما في الاضافة الى العدم لا صورة له وان اخذت صورة لما في
الذهن كان في الذهن من المعدوم امران الصورة وذو الصورة وهو بين البطلان قلنا

٧ ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله وليس كذلك حصول الحال فيما حضره صح

مطـ

ليس من المعدوم

ليس من المعدوم الا صورة ومعناها ان للمعدوم وجودا غير متأصل بحيث لو امكن في
الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه وهي من حيث قيامها بالذهن علم تتصف
به النفس ومن حيث في انها مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم بخلاف الموجود
فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وبهذا يندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا
بان الصورة انما يكون علما اذا كانت مطابقة للخارج فتدبر ثم شار الى الاقسام
الاربعة الادراكية بقوله وانواع الادراك حاس وتخيل وتوهم وتعقل فان الاحساس
مشروط بحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الاول
والتوهم عن الاولين والتعقل عن الكل والعلم قد يقال لمطلق الادراك وقد يقال للثلثة
الاخيرة التخيل والتوهم والتعقل وللاخير اي التعقل وللتصديق الجازم المطابق الثابت
فيرادف اليقين ويسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا اما كونه جهلا فظاهر
واما كونه مركبا فلانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وعن الثابت اعتقادا واما الشك
والوهم فتصور اما الشك فلانه لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر فهو يستلزم
عدم الحكم فلا تقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق وذلك هو الجهل البسيط وبهذا يظهر
حال الوهم ايضا فلا تغفل ثم شار الى الفرق بين السهو والنسيان بقوله والذهول عن
الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى الاكتساب فنسيان والا فسهو
وقيل لا فرق بينهما والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والجهل المركب مضاد له اي للعلم لصدق
احد الضدين عليهما لكونهما معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين
وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الآخر وقيل مماثل اذ الحقيقة واحدة ولا
اختلاف الا بعارض الطباق وعدمه وذلك خارج لان الحقيقة لا يدخل في حقيقة المنتسبين
والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون كذلك لو لم يكن لازما ثم ان العلم
اما قديم لا يسبقه عدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق والعلم الحادث
قد يكون اجماليا بان يلاحظ امرا بسيطا هو مبدأ التفاصيل كمن علم مسئلة فيغفل
عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وتفصيليا بان يلاحظ
التفاصيل بحيث يعرف اجزائه متميزة بعضها عن بعض وذلك كما اذا نظرنا الى
الصفحة دفعة فلا شك انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم ان حدقنا النظر وابصرنا
كل حرف على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى
بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم
بالماهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجمالا لا تفصيلا وجاز انقلاب النظري ضروريا

بخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علم النظر خلافا للرازي حيث قال لا يجوز
انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لأن كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن
بالنسبة بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول والجواب بمنع مقدمة الاولى
ولو سلم فمختص بالاوليات في عكسه اي انقلاب الضروري نظريا خلاف جوّزه القاضي
وبعض المتكلمين لان العلوم متماثلة متفقة في الماهية وحكم الامثال واحد ومنعه الغزالي
وهو احد قولي القاضي ثم قوله وفي عكسه خلاف يشعر بعدم الخلاف في الاول فلا تغفل كما في تعدد
العلم بتعدد المعلوم ليس كالخلاف الواقع في ذلك فانهم اختلفوا في ان العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه
مفصلا باكثر من معلوم واحد او يتعدد العلم بتعدد المعلوم على مذاهب اربعة الاول لبعض الاشاعرة وهو
انه يجوز كعلم الله تعالى ورد بانه قياس بلا جامع والثاني لابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة وهو انه
لا يجوز اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بامور غير متناهية ورد بمنع عدم الاولوية في نفس الامر
والمستدل ان كان معتزليا يرد عليه القدرة الحادثة والثالث لبعض الاشاعرة وهو انه لا يجوز
تعلقه بنظريين لاستلزامه اجتماع النظريين وهو ممتنع ورد بانه يعلمهما بنظر واحد والرابع للقاضي
والغزالي وهو انه لا يتعلق بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما كالقديم والحادث والسواد والبياض
والا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان العلم
واحدا جاز انفكاكه عن نفسه ورد بانا نعلم بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك ومحله اي محل العلم
الحادث القلب بدليل السمع كقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب فتكون لهم قلوب
يعقلون بها وافلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وان جاز عقلا ان يخلقه الله
تعالى في اي جوهر شاء الا ان الكلام في القلب فان الظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد ذلك
العضو المخصوص الموجود في جميع الحيوانات بل الروح الذي هو متميز لانه ع وظاهر كلام الفلاسفة ان
محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة
الا ان المحققين منهم على ان محل الكل النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الالات اعني المشاعر والحواس بقوله ولا كلام في توسط الالات في الجزئيات الى
ذلك مناط التكليف القدرة الحاصلة عند العلم ببعض المعلومات الضرورية بحيث يتمكن بها
من كسب النظريات وهي القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة لا خلاف في ان مناط
التكليف الشرعية هو العقل حتى لا يترتب على فاقده كالصبيان والمجانين ولكن لفظ العقل
مشترك بين معاني كثيرة فذهب ابو الحسن الاشعري الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات
اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من كسب النظريات ثم قال وهذا معنى ما قال الامام انها
غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ما قال بعضهم انها قوة بها يتميز

بين الامور الحسنة

بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات
يسهل معرفتها ويعسر تعريفها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها ويفارق الوجه
الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب
دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره ولشدة تعلقها بالقوة
الادراكية كالشهوة بالطبيعة قيل هي اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة
الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه يترجح
بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنده او ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لانا كثيرا
ما نعتقد النفع او نظنه ولا نريده ما لم يحدث فينا الميل والعلم بما هو عند العالم كمال وخير
هذا التعريف للحكماء فانهم لما زعموا ان الواجب موجب وتفطنوا لشناعة نفي الارادة عنه
زعموا انها نوع من العلم وفسروها بذلك وبالعلم يكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك
العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ومستكره والله تعالى عالم
بذلك فيكون مريدا واعترض بانه لو كان نوعا من العلم لاختص بذوي العلم والتالي باطل لان
الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان واجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات
حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهي منتفية عن الواجب بعكس ان يجاب ايضا بان المراد العلم
ما هو اعم من الجزئي والكلي وهو يوجد في مطلق الحيوان فاختصاصها بذوي العلم لا يجامع اخذ الارادة
في تعريف مطلق الحيوان والتفسير بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا
معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يكشف عن حقيقته فانه كما لا يقتضي
كونها من جنس الاعتقاد والميل كذلك لا ينفيه كذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان
يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور
ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وزعم الشيخ الاشعري ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو
كانت غيرها لكان مماثلا لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين
ان استويا في صفات النفس فمثلان والا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد والبياض
والا فمتخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان التالي فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع
اجتماعهما وهذا ظ لزومه وفساده ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع
خلافه تحقيقا للتخالف كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها
الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير سلمنا لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين
مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد الاخر ظ ومنها اي

من الكيفيات النفسانية القدرة واشتقاقها من القدر لأن القادر توقع الفعل
على مقدار قوته او على مقدار ما تقتضيه مشيئته وهي في الاصطلاح صفة تؤثر وفق
الإرادة فخرج ما لا يؤثر وان توقف تأثير القدرة عليه كالعلم وما يؤثر لا وفق الإرادة
كالطبيعة لبسائط العنصرية او يكون مبدأ الأفعال المختلفة المراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر
وقيد بعضهم المبداء بالقريب احترازا عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية
والنباتية فانها مبادئ لأفعال مختلفة مثل الإنماء والتغذية والتوليد لكنها البعيدة لكونها
مبادئ لها باستخدام الطبائع والكيفيات ولا يخفى ما فيه فان المؤثر ان كان الطبائع
والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت النفوس خارجة بقيد المبداء
وان كان المؤثر هو النفوس كانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم يخرج بقيد
القرب لأن الفاعل القريب قد يحتاج الى الآلات هذا واعترض عليه بان القدرة الحادثة
غير مؤثرة عند الشيخ الأشعري فلا يدخل في شيء من التفسير ويمكن ان يجاب بان المراد
بالتأثير القوة وبهذا ينادي كلام الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها
تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك وبالعكس
والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بالقدرة القديمة والقوة أعم لفظ القوة
يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال
للصفة المؤثرية فيفسر بما اشار اليه بقوله اذ هو المبداء للتغير في آخر من حيث هو آخر
فانه أعم من ان يؤثر وفق الإرادة اولا او يكون مبدأ الأفعال مختلفة اولا وقوله
في آخر اشارة الى وجوب التغاير بين المؤثر والمؤثر فيه هكذا قيل وقد وقع في شرح المقاصد
وفي قيد الحيثية اشعار بانه يكفي في التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من
حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء هذا بالنظر
الى الظاهر والا فعند التحقيق ان التأثير للنفس والتأثر للبدن فلو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب
الأخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرية اما مع القصد
والشعور او بدونه وكل اما مختلفة الآثار او لا فالأولى هي الصفة المؤثرية مع القصد والشعور
وخلاف الآثار والأفعال القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القدرة المؤثرة
على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثاره الفلكية والثالثة وهي مبدأ
الآثار والأفعال المختلفة لا على سبيل القصد والشعور النباتية والرابعة وهي مبدأ الآثار
على نهج واحد بدون القصد والشعور العنصرية وهذه كلها من اقسام الأعراض ثم ان الأشاعرة
ذهبوا الى ان القدرة حادثة مع الفعل كما قال والقدرة حادثة مع الفعل لا قبله لامتناع بقاء

للتغير في آخر
بدل

الأعراض فان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال
الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة والجواب بعد تسليم امتناع
بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها ولئن سلم استحالتها ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الأمثال على الاستمرار الى حال الفعل والى هذا اشار بقوله ورد
بانها تستمر بتجدد الأمثال كالعلم وغيره من الميل والتمني ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا
ويرد عليه ان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب
واحتجوا على ذلك ايضا بوجهين الأول ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود
والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا والثاني انها لو كانت القدرة قبل الفعل لكان
الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله والجواب
منع الأول وجوابها بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم امتناعه مع وصف
كونه معدوما فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية امكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه
في زمان عدمه فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات
وذهب المعتزلة الى انها قبل الفعل وقالوا لو لم يتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة وامتناع التكليف لأنه اذا كان الفعل قبل الوقوع
كان جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لأن القائل بجوازه
لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه ورد الأول بما سبق من ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود
حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا والثاني بانه يكفي في التكليف كون الفعل
مما يتعلق به القدرة في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يتعلق به قدرة
العبد اصلا واحتجوا على ذلك ايضا بانه لو لم يكن القدرة مقدمة على الفعل لزم اما حدوث
قدرة الله تعالى او قدم العالم وكلاهما محال ورد بان الكلام في القدرة الحادثة المسماة بالاستطاعة
والقديمة خارجة عن محل النزاع والحق ان الدعوى ضرورية وهذه الوجوه تنبيهات كيف والقطع حاصل
بقدرة القاعد وقت قعوده على القيام بالوجدان فعلى الأول لو كان القدرة مع الفعل يتفرع
ان الممنوع اي الذي يمنع من فعله ويصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع
كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل و ان القدرة الواحدة لا يتعلق بمقدورين سواء
كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجد في انفسنا عند صدور احد المقدورين غير
ما نجده عند صدور الآخر ثم ان الرازي جمع بين المذهبين في المسئلتين بان القدرة
قد يطلق على القوة العضلية التي هي مبداء الآثار المختلفة في الحيوان بحيث متى انضم اليها

الارادة كل واحد من الضدين حصل دون الآخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين على السواء وقد يطلق على
القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك في امتناع تعلقها بالضدين والا لاجتمعا في الوجود فلعل الأشعري
اراد بالقدرة المعنى الثاني فحكم بانها لا تتعلق بمقدورين والمعتزلة ارادوا الاول فحكموا بانها
تتعلق بمقدورين وانها قبل الفعل ولذا اشار بقوله والحق ان القوة التي هي مبدأ الافعال تأثيرا وتسمى
القدرة المؤثرة او كسبا عاديا وتسمى الكاسبة توجد مع الفعل قبله وبعده وتتعلق بالمقدورين
وان الذي مع جميع شرائط التأثير لا يكون الا معه ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة
الى المقدورات والعجز قيل عرض ثابت ضد للقدرة للقطع بان الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع
اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل فلا يتعلق الا بالموجود كما ذهب اليه الاشعري وقال لان تعلق الصفة الموجودة
بالمعدوم خيال محض فيجوز الزمن بعجزه عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا يخفى ما فيه من المكابرة
فانه على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل لا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة وقيل
القائل ابو هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن
ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شأنه القدرة للقطع بان عجز المتحدين بمعارضة القرآن انما هو
عن الاتيان بالمثل لا عن السكوت وترك المعارضة وجعله مشتركا لفظ العجز بين المعنيين اي
بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تعقب الفعل
لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف اللغة والعرف ثم ان من
الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر
وروية ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها
الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة فقال والقدرة تضاد
الخلق لان افعاله تصدر عنه بسهولة وبلا روية وبسوية وهذا ما قاله المحقق الطوسي رحمه الله
القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما وهل تضاد النوم فيه تردد اذ قد يصدر عن النائم بعض
الافعال ويمتنع الاكثر فذهب المعتزلة وبعض الاشاعرة الى ان ما يصدر عن النائم مقدور له
وان النوم لا يضاد القدرة ونفاه ابو اسحق ذاهبا الى التضاد وتوقف القاضي وبعض الاشاعرة
ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي لكونهما من الوجدانيات وقد يفهم
تفسيرهما بادراك الملائم من حيث هو ملائم وادراك المنافر من حيث هو منافر انهما نوعان
من الادراك على احتمال ان يراد الاصابة والوجدان لذات الملائم والمنافر لا للصورة الحاصلة
منهما فان يحتمل اللذيذ غير اللذة ويؤيده ما قال الشيخ ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر من حيث هو
ذلك حيث ذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان وقيد الحيثية لان الشيء قد يكون ملائما

من وجه دون وجه وبعضهم وهو محمد بن زكريا على ان كلا منهما اي من اللذة والالم خروج
عن الحالة الطبيعية الى الحالة الطبيعية وبه صرح جالينوس وكل من اللذة والالم اما حسي
او عقلي اما الحسي فظاهر ككيف العضو الذائق بالحلاوة او بالمرارة واما العقلي فلان للجوهر
العاقل كمالا ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك له واما الالم العقلي فهو ان يحصل له
ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضد وهو اي العقلي اقوى لان المعقول اكثر والحسي من
الالم سيما اللمسي يسمى وجعا والظاهر من كلام اهل اللغة ان الوجع يرادف الالم ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض فالصحة ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة هذا
التعريف مأخوذ من كلام الشيخ في اول القانون وكلمة او ليست للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على
ان جنس الصحة هي الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم
البعض والمرض ملكة او حالة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير
سليمة او عدم ملكة لها اي للصحة على ما يشعر به كلام الشيخ في الشفاء حيث قال المرض من حيث هو
مرض في الحقيقة فهو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وقد يتسامح بجعلهما اي جعل الصحة من حيث
المحسوسات ثم ان اعتبر فيهما اي في الصحة والمرض سلامة جميع الافعال وآفة الجميع كانت بينهما
اي بين الصحة والمرض واسطة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كما قال جالينوس وسماها
حالة ثالثة كالناقهين والاطفال والمشايخ والا اي وان لم يعتبر سلامة الجميع وآفة الجميع فلا
واسطة بينهما وهذا يشعر بان النزاع بين مثبتي الواسطة ونافيها لفظي الثالث
من اقسام الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات
الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعر والتثليث للسطح او للكم المنفصل
نحو الزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما
فيه من هذه الكميات وكالخلقة اعني مجموع الشكل واللون الذي يوصف الجسم
بالحسن والقبح واستشكل بوجهين الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات
المختصة بناء على انه عبارة عن هيئة احاط به حد او حدود ولكن لا خفاء في ان جزئه
الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان
مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافاة
بين كونها محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب
الكيفيات المختصة بالكميات لحصل اقسام لا تتناهى واجيب بانه لما وجد الاجتماع اللون
والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عد المركب منهما نوعا واحدا بخلاف
مثل اللون والضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك ثم ان بعضهم

الثالث من الكيفيات المختصة بالكميات

ذهبوا الى ان الزاوية من الكميات واستدلوا على ذلك بقبولها القسمة بالذات فسروها بحيط به خطان يلتقيان على نقطة واحدة من غير ان يتحدا والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكميات وقالوا انها لا تقبل القسمة الا بواسطة معروضها الذي هو السطح والى هذا اشار بقوله كالزاوية وهي هيئة حاصلة من احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى والدليل على انها ليست من الكميات بطلانها بالتضعيف لا شيء من الكم كذلك فان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له وما قيل انها اي الزاوية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة ففيه تسامح مبني على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك **الرابع الكيفيات الاستعدادية** لانها من جنس الاستعداد لا انها مقتضية استعداد شديد على ان ينفعل كما قال وهي استعداد على ان ينفعل بان يتهيأ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة **كالممراضية واللين** ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل بان يتهيأ للمقاومة والبطء في الانفعال **كالمصحاحية** والصلابة ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين وتخصصهما قلنا كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله **الخامس الاين** وهو النسبة الى المكان اعني **الكون في الحيز** وقد مر عند المتكلمين اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون واليه اشار بقوله فان اعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان **امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق والا** او ان لم يمكن تخلل ثالث بينهما **فاجتماع** والمعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشتمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء **وان لم يعتبر حصوله** في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر **فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة** فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اوليا في حيز ثان **فالحصول في آن الحدوث خارج** عن الحركة والسكون فلا ينحصر **وقيل** والقائل ابو هاشم **بل سكون** لانه مماثل للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق **والحق ان حقيقة الكون** وتعيين الحصول **في الحيز في الكل واحد وانما التمايز بالحيثيات** العارضة ولا تمايز بالفصول المنوعة **حتى ان الواحد بالشخص** من الكون ربما يكون **اجتماعا وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة** فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الآخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوق الحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث ثم لما اعترض عليه على ذلك بان المحققين من المتكلمين اطبقوا على تضاد الاكوان الاربعة فكيف يصح ذلك اشار الى دفعه بقوله **القول بتضاد الاكوان معناه امتناع اجتماعها عند تميزها في الوجود** تقريره ان مرادهم ان الاكوان المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل **والحركة قد يراد بها ما هو المتحقق منها وهو الحصول في حيز بعد الحصول**

الرابع في الكيفيات الاستعدادية الخامس في الاين والكون

في حيز آخر وهو كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون حاله في كل آن مخالفا لما قبله وما بعده وقد يراد بها ما هو الموهوم يعني الامر الممتد من المبدأ الى المنتهى **وهي حصولات متعاقبة** في احياز متلاصقة **على الاستمرار دون الاستقرار** ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا والسكون ان لم يشترط اللبث فيه **فالحركة سكون او مجموع سكنات والكون هو الحصول الثاني من الحصولين او مجموع الحصولين فيه تردد** وقال في شرح المقاصد ظاهر العبارة الاول لكن الاقرب الثاني والحق ان الباطن **من اجزاء الجسم المتحرك متحرك** بشهادة العقل والعرف فقد يستدل على ذلك بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة ايضا في الحيز وقد ينتقل منه الى آخر والحق ان الواقف **عند هبوب الرياح او جريان الماء عليه ساكن** يشهد بذلك ايضا العقل والعرف واستدلوا عليه ايضا بانه لو كان متحركا لزم المتحرك الى جهتين مختلفين في حالة واحدة عند اطلاق جهات حركات الاجسام ويمكن المناقشة في الكل **ومبنى التردد** هو ذلك **على التردد في حقيقة الحيز والحركة** فان الخلاف في الاول يرجع الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول به او الجوهر المحيطة به او الاجزاء المحيط به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هل هو البعد او السطح والحركة هل تحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن اختلاف مبنى الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لا بد من ان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك **وقال الفلاسفة الحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج او لا يسيرا او لا دفعة مبني على بداهة تصور هذه المعاني** من هذه الالفاظ من غير احتياج الى التصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ليلزم الدور ومنهم من جانب هذا وفسرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا واحترز بقيد الاولية عن الوصول فانه كمال ثان واحترز بقيد الحيثية عن كمالاته التي ليست كذلك كالتصور والحيثية فانها كمالات اول للمتحرك الذي يتحصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل وعليه اعتراضات لا يذكر في هذا الكتاب مخافة للاطناب **الموجود** منها **اي من الحركة كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى على الاستمرار** بحيث لا يجتمع متقدمها مع متاخرها وحقيقتها امر واحد متصل في نفسه منقسم بالعرض على قياس المسافة والزمان ووجوده ضروري على عدم حصول المنقضي واللاحق مع انتفاء الحاضر لانه ان لم ينقسم لزم الجزء وان انقسم عاد الكلام لا يقتضي العدم مطلقا والمنقضي ما فات بعد الكون واللاحق ما هو بصدد الكون واما كلية المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى وهو مجموع ذلك الكون فوهمية لا وجود لها في الاعيان لانها قبل الوصول لم يتم وبعده قد انقضت بل في الاذهان لان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني واجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن

لم يحصل بعد

بالقدرتين معًا مع انهما شئ واحد ثم ان الحركة يفتقر الى ستة امور اشار اليها بقوله ولابد
لها من ما منه وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة لا الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك
من نوع الى نوع آخر ومن صنف الى صنف آخر وما به لا بسببه الفاعل وهو المحرك وما له لا بسببها
المادي وهو المتحرك والزمان يقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان
ولان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها
واقعة فيه مقدرة به فغي الأين ظاهر وفي الوضع كحركة الفلك فان الفلك حركته لا يخرج بها
عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية كما في الفلك
الاعظم او حاوية ومحوية كغيره فتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع والحركة في
الكم يقع باعتبارين اشار اليهما بقوله كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان الانتقال في
الكم اما من النقصان الى الزيادة او بالعكس والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد في كمية
الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل والثاني اما ان يكون بانتقاص جزء وهو الذبول كما في المدقوق
او بدونه وهو التكاثف والحركة في الكيف وتسمى استحالة كتسود العنب وتسخن الماء ولما زعم بعضهم
ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجية فيحس بالحرارة وبعضهم انه يرد عليه
من الخارج اجزاء نارية اشار الى بطلانه بما هو من الضروريات بقوله مع الجزم بعدم الكمون فيه
او الورود عليه فينبغي ان يزاد او الكون فان بعضهم زعموا ان بعض اجزاء الماء مثلا يصير نارا
بطريق الكون والفساد ويكون الحركة بالذات ان لم يكن تبعا لحركة جسم آخر كحركة السفينة
وبالعرض ان كانت تبعا لحركة جسم آخر كحركة راكبها والمحرك ان كان خارجا عن المتحرك
فقسرية والا لو ان كان موجودا في جسم المتحرك فمع القصد والشعور ارادية وبدونهما
اي بدون القصد والشعور طبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه او
متعلقا به تعلقا مخصوصا كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والفلكية بافلاكها فيدخل
فيهما اي في الارادية والطبيعية حركة النمو والنبض اختلف الناس في حركة النبض انها طبيعية
او ارادية وعلى التقديرين فأينية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات لا نطول
الكتاب بذكرها وكذا حركة التنفس فانه طبيعية من حيث لا احتياج الى مطلقها اي مطلق
التنفس واما من حيث امكان تغير جزئياتها من التنفسات عن اوقاتها الى اوقات التي
يقتضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات عن مجريها الطبيعي فارادية كما قال الشيخ
حركة ارادية يمكن ان يغير مجريها الطبيعي واعترض عليه بان النائم ليس له ارادة فيلزم ان
لا يتنفس واجيب بانه يفعل الحركات الارادية لكن بشعور ارادته ولا يتذكر شعوره وقيل
ان الحركة الطبيعية لا يكون الا صاعدة او هابطة فاما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعية

الحيوانية والنباتية فقد يفعل حركات الى غايات في جهات مختلفة وطبعت القلب والشرايين
من شانها احداث حركة منها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض
لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف بل جذب الهواء البارد
والمصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين
الامرين على التعاقب فتحفظ فيتعاقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة ثم ان الحركة قد يكون
متحدة بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس وقد يوصف بالتضاد والانقسام فيشير الى هذه
الامور بقوله ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه والشخصية بوحدة ما مر والمحرك
والجنسية بوحدة ما فيه وتضادها بتضاد ما منه وما اليه كالتسود والتبيض والصعود والهبوط
وانقسامها بانقسام الزمان او ما فيه او ما له اتفقوا على ان تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه
بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض فلا يختلف
باختلافه ماهيتها بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبناء على ذلك قرر اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك والزمان لان تنوع المعروضات
اول الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيه من وحدة الامور
الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو واما وحدتها الجنسية فهي انما تكون بوحدة ما فيه
جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو
والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد واما تضادها فيكون بتضاد ما منه وما اليه تضادهما قد يكون
بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة
فحسب يعني بين مبدئيهما من التضاد لعارض كون احديهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط
والاخرى بالعكس وكذا المنتهى واما انقسامها فبانقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فان الحركة الى نصف
المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنمو او احدى الكيفيتين المتوسطتين في تسود الابيض نصف
الحركة الى الكل وما له لان ما يقوم من الحركة بكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالآخر ومن لوازم الحركة
كيفية قابلة للشدة والضعف متفاوتة بحسب الاضافة يسمى باعتبار الشدة سرعة
والضعف بطؤ واما اذا فرضنا قطع مسافة في زمان وهما يقبل القسمة فقد يقطع تلك
المسافة في زمان اقل او في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة
يكون ذلك بسبب صفة في الحركة تشتد فيقطع المسافة الاطول يسمى سرعة ويضعف
فيقطع المسافة الاقصر يسمى بطؤ ثم ان من المتكلمين ذهبوا الى ان سبب البطؤ تخلل
السكنات التي لا يخلو الحركة عنها ويختلف السرعة والبطؤ بحسب قلتها وكثرتها والحكماء
نفوا ذلك وقالوا هو المعاوقة الداخلية في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل والمص

اختار مذهب الحكماء وقال وليس هو لان البطؤ لتخلل السكنات بين الحركات لامتناع الحركة مع
خلوص المقتضي وعدم رفع المانع اذ السكنات ح مانع عن الحركة فلا يكون ثمة الا وجود مقتضي
الحركة وهو لا يكفي لتحققها والحاصل انه يتحقق المقتضي وعدم رفع المانع لم يكن الحركة ومعهما
يمتنع السكون والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وللزوم الانفكاك في مثل حركة طرفي
الرحى اي الدايرة العظيمة والصغيرة وتقريره ان البطؤ لو كان لتخلل السكنات لامتنع تلازم
الحركتين مع اتحاد الزمان واختلافهما فلان الحركة التي في الصغيرة الاقصر يكون البطؤ فرضا مع
اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه قد لا يتحرك عند تحرك الاول
فلا يصدق انه كلما تحرك الاول تحرك الثاني وبالعكس على ما هو معنى التلازم واللازم باطل لتحقق
التلازم مع تفاوت لطافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع حركة اظلال الاشخاص وحركة طرفي
الرحى وللزوم زيادة سكنات الطاير على حركاتها بما لا يخفى تقريره انه لو كان سبب البطؤ تخلل
السكنات لزم ان لا يقع الا بشيء من الحركات التي يشاهد في عالم العناصر كطيران الطاير وعدو
الفرس وغير ذلك لان تلك الحركات لا يقطع في اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض
بالنسبة الى الفلك الاعظم التي يتم في تلك المدة دورة مما ليس قدر محسوس فيلزم ان يتخلل حركة
الطاير مثلا سكنات بقدر زيادة حركة الفلك الاعظم عليها ويكون حركتها مغمورة لا يحس بها فيرى
الطاير ساكنا على الدوام او اضعاف الاف ما يرى متحركا واجيب عن الاول بمحض خلق الله تعالى
فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك كالة غاية الامر ان جميع الحركات
يكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير وعن الثاني ان الانفكاك ثم الالتيام جايز والحاصل انا
لا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي يجوز ارتفاعه غاية الامر انه
يلزم انفكاك الرحى وهو ملتزم وعن الثالث ان الحركات لكونها وجودية متجددة متميزة
عن السكنات وان كانت اضعاف الالف فيها فيرى الطاير متحركا وقد قيل في شرح المقاصد لا يخفى
على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة قال لا بد بين حركتين مستقيمتين من سكون
كما هو راي ارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة خلافا لافلاطون واكثر المعتزلة لان آن
الوصول غير آن الرجوع فلو لا زمان سكون بينهما لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود
الجزء الذي لا يتجزى لان الامتداد الزماني الذي هو مقدار الحركة متالف من الآنات وهو
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة واذا كان بينهما وحركة فيه يعني السكون واجيب بعد
تسليم امتناع الجزء بانه لا آن بحد الانقطاع وانما هو موهوم محض لما يفرض للزمان
من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول والرجوع وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا بمجرد الوهم
فلا نم التغاير لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب الحس من الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة

بان الحركة صح

تتالي الآنين

تتالي الآنين بهذا المعنى وعورض بانه لو لزم السكون بين الحركتين لكان بلا سبب ولا يمكن طبيعيا
والتقدير عدم القسر وبانه لو لزم لضرورة تعادل القوتين او استحالة تتالي الآنين كان في زمان
معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة ولو لزم لوقف الجبل الهابط
بملاقاة خردلة صاعدة واجيب عن الاول بان السبب سبب السكون عدم الحركة عند تعادل
القوتين وهو قاسر وعن الثاني بانه يقع في زمان لا ينقسم فعلا بل بمجرد الوهم لانه الذي
يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون وبعضه لا وعن الثالث بان الحركة له يرجع بمصادمته
هباء الجبل لسكونه كان قبل ملاقات الجبل ولو سلم فهو مستبعد لا مستحيل كذا قيل فصل قد
يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة او الى جهتين متقابلتين فاذا تحرك بحركتين الى
جهة واحدة يبعد عن المبدأ بقدر الحركتين كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك
اليه السفينة واذا تحرك الجسم الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف
جهتها فبعده عن المبدأ بقدر الفضل والا لو ان لم يكن لاحد الحركتين فضل على الآخر
فيكون ترى الشخص ساكنا في المبدأ والسكون في الاين بقاء النسب الحاصلة للجسم الى اشياء
ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وفي غيره لا المقولة الباقية بقاء النوع
الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي
الكيف من غير اشتداد وضعف هو بهذا المعنى وجودي فيضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه
فعدم ملكة للحركة والتقييد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام التي يمتنع خروجها
عن حيازها كالكليات من الافلاك والعناصر ويكون السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض
وقسريا كسكونه معلقا في الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة
امر غير طبيعي لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن بد من موضع ويتضاد بتضاد ما فيه اذ لا عبرة بتضاد
الساكن والمسكن والزمان ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل
او في الحرارة او في البرودة السادس من اجناس الاعراض الاضافة وهي
النسبة المنعكسة اي النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى
الاولى وهذا معنى وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف
كالابوة للاب بالابن والبنوة للابن بالاب وقيد الحيثية لتحقق الانعكاس فانه اذا قيل
الاب ابو انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب ويسمى هذه النسبة مضافا حقيقيا ومجموع
المركب منه تذكير الضمير باعتبار المضاف من المعروض مشهوريا وما وقع في المواقف من ان نفس
المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا خلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى
الذي يثبت له الاضافة على ما هو قانون اللغة والنسبتان قد يتوافقان اي النسبة التي هي المضاف

السادس من اجناس الاعراض الاضافة

الحقيقي قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد تخالفان كالابوة والبنوة والاختلاف
قد يكون محدودا كالضعف والتنصيف وقد لا يكون كالزائد والناقص والانعكاس قد يستغني
عن حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر الانعكاس الى حرف النسبة اما على التساوي
الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلاف كقولنا العالم
عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وقد يفتقر عروضها الى رابطة وذلك اذا لم يكن لكل منهما
لفظ موضوع يدل على الاضافة بحيث لم يكن للمضاف اليه مثل جناح الطير يعبر بذي الجناح او في
المضاف كعلم العالم يعبر عنه بما للعالم وقد يكون لصفة في كل من الطرفين كالعاشقية الى
الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العالم بخلاف المعلوم ويعرض الاضافة
لكل موجود فالواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاخفى والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والاطلاق في الوجود والعدم ذهنا وخارجا قوة وفعلا
يعني ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك واذا كانت مطلقة
فمطلقة مثلا التضعيف العددي على الاطلاق بازاء التنصيف العددي على الاطلاق والتضعيف
الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين واذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما
بالقوة او بالفعل بحسب الذهن والخارج كانت في الطرف الآخر كذلك وجمهور من المتكلمين
وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج بل هو امر اعتباري والا لزم ان لم يكن اعتباريا
تسلسل لان الحلول في المحل اضافة لها حلول تقريره انه لو كانت في محل حصل لها فيه اضافة بينها
وبينه مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولزم اما تناهي او اضعاف
كل عدد بحسب الاضافة الى ما عداه فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع
الثمانية وهكذا الى غير النهاية ولزم الدور ايضا لان الاتصاف بوجود اضافة يتوقف وجودها
على كون مطلق الاضافة محالا لوجوده وقد يجاب عن الكل بان غاية ذلك امتناع ان يوجد كل اضافة
فيكون المستحيل هذا وسلب الكلي لا يقتضي السلب الكلي ثم تنزلوا الى ما استدلوا على وجودها ورده بقوله
والتمسك في وجودها بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد
اعتبار العقل فضعيف لان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا وهذا لا يقتضي وجود
الفوقية كما في قولنا زيد اعمى فهو لا يقتضي وجود العمى ثم انها اي الاضافة في جنسيتها ونوعيتها
وصنفيتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات اعني المبنيات وبناه على ما ذكروا من ان
الاضافة لما كانت تابعة لها في الاحكام لئلا يلزم الاستقلال والمتى هو النسبة الى الزمان
والآن كما ان الاين هو النسبة الى المكان كذلك المتى هو النسبة الى الزمان الا انها قد يكون

والتضعف

بوقوع الشيء

٣٨ بوقوع الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن والوضع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة
فيما بينها والى الامور الخارجة فهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض
بحيث يتخالف الاجزاء بعضها بالقياس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه
الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو
نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس
وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق
بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين ومنها الملك والجدة وهو نسبة الجسم الى حاصر له
او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان
الى قميصه ومنها ان يفعل وهو تأثير شيء في شيء ما دام سالكا على اتصال غير قار كالحار
الذي يسخن ما دام يسخن وان ينفعل وهو تأثر عن غيره كذلك كالماء الذي يتسخن ما دام يتسخن
واما الهيئة الحاصلة للمستكمل عند الاستقرار كالقطع الحاصل للشجر وكالسخونة الحاصلة للماء والاحتراق
الحاصل للثوب فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثرا وانفعالا بل من الكم او الكيف او الوضع
او غير ذلك **الباب الرابع في الجواهر** الجوهر عند المتكلمين موجود متحيز
بالذات وعند الحكماء بالعكس موجود لا في موضوع او ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وسبق ذكره طرف منه كشيء واما تقسيمه على رأي المتكلمين وهو انه ان انقسم فجسم والا
لم يقبل الانقسام فجوهر فرد ولمثبتي من الحكماء قالوا ان كان الجوهر قابلا للابعاد الثلث
الطول والعرض والعمق فجسم والا فان لم يكن قابلا للابعاد فاما جزء للجسم هو له بالفعل
فصورة او جزء له هو له بالقوة فمادة واما خارج عن الجسم يتعلق به تعلق بالجسم تعلق التدبير
والتصرف فنفس والا فعقل وهذا ما قال الشيخ الرئيس في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم
وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما كدخول الخشب في وجود الكرسي فمادة او كدخول
شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه مفارق فان كان له علاقة تصرف في الاجسام
بالتحريك فنفس والا فعقل **فصل** في الجسم عندنا معاشر المتكلمين
من الاشاعرة القابل للانقسام من غير تقييد بالابعاد الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين فصاعدا
فلو فرضنا ائتلافا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع على زعمهم خلافا للقاضي حيث زعم
ان الجسم كل واحد منهما بناء على ان التاليف عرض ولا يجوز قيامه بمحلين وفيه بحث وعند
المعتزلة ماله طول وعرض وعمق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بحد بل هو اسم بالاصطلاح فيحتج بما يكون
تركب اجزائه على ستة او ستين او يكون عدده اقل عن ادنى ما تركب الجسم منه اعني ثمانية
جواهر او ستة او اربعة على اختلاف فيهم في ذلك وعند الفلاسفة الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي

الباب الرابع في الجواهر

امكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم وقيد الامكان لان
الجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما يزول ويتبدل مع بقاء
الجسمية الطبيعية بل مناط الجسمية مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا لئلا يخرج
الاجسام من الجسمية ان لم يفرض فيه الابعاد وايضا لم يلفلاسفة تردد في ان هذا التعريف حد
او رسم قال الشيخ في الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم ان الجسم هو الطويل العريض
العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد ثلثة متقاطعة وقد نص منه على انه رسم كيف
ولو كان حدا يلزم منه محالات الاول ان الجوهر لو كان جنسا لكان الانواع التي تحته متشاركة فيه
ومتمايزة في فصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا يتقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهرا
اندرجت تحت الجوهر وعاد الكلام حتى يتسلسل والثاني انا اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون ماهيته علة لذلك الماهية التي عرضت لها هذه العلية فان
فسرنا الجوهر بالاول او الثاني لم يكن جنسا لكونهما عدميين خارجين عن الماهية وكذلك
ان فسرنا بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات في هذه العلية مختلفة في الماهية
مع ان اولى مراتب الجنس الاشتراك والثالث ان الماهية التي يقع عليها الجوهر اما ان
يكون بسيطة او مركبة ايا ما كان لا يكون الجوهر جنسا لها اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان بسائطها جواهر تركب الجوهر من العرض ان كان لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها
وان امكن الجواب عن الكل اما عن الاول فانا لا نم احتياج تلك الفصول الى فصل الاخر وانما يكون
كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الشيء وهو مم بل صدق العرض العام عليها كما
تقرر في صناعة البرهان واما عن الثاني فبان هذا الاستدلال باحتمال عدم الجزم وعن الثالث
بانه لا يلزم من جنسية الجوهر للاجزاء المهيات ان لا يكون لها ثم انقسامها الجسم البسيط عند
المتكلمين متناهية بالفعل خلافا للفلاسفة في الفعلية والتناهي وللنظام في الاول والمحقق
الشهرستاني في الاخير او بعضه بالفعل وبعضه بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس وجمهورهم اي
الحكماء وهم المشاؤون على انه اي الجسم مركب من مادة بها الانقسام وصورة حالة فيها عليها يتبدل
الامتدادات العرضية وبعضهم وهم الاشراقيون على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحس
ليس فيه تعدد اجزاء وانما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام
ثم للمتكلمين في تناهي انقسامات الجسم وجوه اليها اشار بقوله الاول ان القابل للقسمة لو كان
واحدا لكانت الوحدة منقسمة واللازم باطل اذ لا معنى للوحدة سوى عدم الانقسام وبيان الملازمة
ان الوحدة يكون عارضة لذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له او غير لازمة له ضرورة انها
ليست نفسه ولا جزئه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة ان الحال في كل جزء غير الحال

٧ بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو جوهر من الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
صح

في الاخر

في الاخر واجيب بان الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية
التي تنقسم بانقسام المحل وايضا لو كان القابل للقسمة واحدا لكان التفريق الوارد على ذلك
القابل اعداما له ضرورة انه ازالة الهوية الواحدة واحداث لهويتين اخريين منفصلتين لم يكونا
موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا لكانت منقسمة والمقدر خلافه واجيب بانه استبعاد
لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة ولما كان الجبل اعظم من الخردلة لان اجزاء
اجزائها لكونهما غير متناهيتين الاجزاء فان قيل غايته لزوم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت
المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزائه اكثر ولما تناهى امتداد
الجسم حتى الخردلة لكونه مستلزما لما تناهى عدده من الامتداد ولما وجد الزمان حالا اذ لا يوجد جزء منه
غير الان الا منقسما المنطبق على الحركة والمسافة فلو انقسمت المسافة انقسمت الحركة ايضا ويلزم
انقسام الزمان ولا يجوز والا لكان بعض اجزائه قبل وبعضها بعد لانها غير قارات الذات فلا يكون كلها
حاضرا بحيث اورد عليه الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا وبمعنى التوسط ليست منطبقة على
المسافة وايضا النقطة موجودة لانها طرف الخط وطرف الموجود موجود وبها اي بالنقطة تمام الكرة
ليتحقق مستديرة تماستها بالعدم الصرف مح وبها قيام الخط على الخط فيوجد وحلها غير منقسم ضرورة
ان الاجزاء متناهية والا لا يقع بين الطرفين اذ كل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو
متناه بالضرورة ولانها لو كانت غير متناهية لم يصل المتحرك السريع الى البطيء اذا ابتداء الحركة
بعده لانه اذا قطع جزءا فالبطيء ايضا قطع جزءا اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات
بشهادة الحس وهذا الدليل ينفي مذهب النظام وللثاني في الجزء الذي لا يتجزى وجوده الاول ان
ما منه الى الجسم الى جهة الآخر غير ما منه الى جهة اخرى فيلزم انقسامه الثاني تلاقي الجزئين اما
بالكل اذا انضم جزء الى جزء فلا حجم فيلزم ان لا يحصل جسم والا او ان لم يكن بالكل بل بشيء
دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الذي تلاقي احدهما غير الذي تلاقي الاخر فانقسم الثالث
اذا فرضت ثلثة فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي انقسم والا فلا حجم ولا مقدار
وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الجسم الرابع اذا وضع جزء على ملتقى جزئين انقسمت
الثلثة اما الذي على الملتقى فظ فان ما اتصل منه باحدهما غير ما اتصل بالاخر واما الثلثة
في الحجم والمقدار لزم انقسام الاخيرين الخامس من ادلة ابطال الجزء انه يلزم التفكيك في
كل جسم قطع البعض منه جزءا او اكثر كطرفي الرحى شعبتي فرجار وهو معرب پركار
ذي ثلث شعب فعقب الانشق مع ساير اطرافه وحين يدور على نفسه تقريره الاول ان
الجسم لما كان مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى محيطها مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزى على ما هو رأيهم فعند تحرك الرحى اذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط

وهو الذي على المحيط جزءاً واحداً من مسافة فالجزء الذي يليه من جانب المركز اما ان يتحرك
جزءاً من مسافة اكثر ايضاً او اقل منه او لا مجال للاكثر واما ان يسكن فلو تحرك اقل من الجزء لزم
وان تحرك جزءاً فقطعنا الكلام الى الجزء الثالث من الخط والرابع الى الجزء الذي على المركز فان تحرك
شيء منها اقل من جزء لزم الانقسام وان تحرك كل منها جزءاً لزم تساوي مسافة الجزء الذي على المركز
وحركته لمسافة الجزء الذي على المحيط وحركته وان سكن لزم انفكاكه عنه وكذا سائر الاجزاء الى المركز
فيلزم التفكك اجزاء الرحى على مشارب دوائر كيحيط بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتصلة من
المركز الى المحيط من جميع الجوانب والتقرير الثاني ان فرجار اذا شعب شعبتين فثبت واحدة منهما وبدرت
الثانية حتى ترسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجة كثيرة وهما متلازمان ضرورة والثالث
من وضع قدمه على الارض وبدور على عقبه فانه يرتسم دائرتين احدهما وهي الاصغر لعقبه والاخرى وهي
الاكبر باطرافه واما انه لم يكيف برا حد من لا شك لان التفكك اما معلوم الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو
مبالغ في الشدة والاستحكام كالحجر واما انه لو تفككت اجزائه لتناثر كالفرجار او كان له شعور بذلك يبطل جوابه
وحركة كالانسان وبهم قد التزموا ذلك التفكك وقالوا لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض بحيث لا يشعر
الحس بالتفكك والبديهة تشهد بفساده لان ازمنة التصرف قد يكون الطف بكثير من ازمنة التفكك فكيف
يحس التصرف ولا يحس بالتفكك والمعترض مستظهر من الجانبين كما لا يخفى ثم الحكماء لما ابطلوا تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها قالوا فاذا لم يمكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء والانفصال
بافتراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال بالنظر الى ذاته على ما تقرر فله
هوية متمادية لا ينتفي بتبدل المقادير المختلفة على الجسم التعليمي الذي من قبيل الكميات كالشمعة
التي يجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك هي الجوهر الذي شانه الاتصال
وفرض الابعاد فيه يسمى صورة وهي لا يبقى بعينها مع الانفصال بل تزول الى هويتين اتصاليتين
لامتناع اجتماع الاتصال مع الانفصال فلا بد من امر قابل للاتصال والانفصال باق في
الحالتين وهو المسمى بالهيولى فهو مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصورة المتعددة
متصلة متعددة هذا ما ذهب اليه ارسطو ومن تابعه وزعم آخرون وهم افلاطون ومن تابعه منهم المحقق
الطوسي نور الله مرقده المقدس ان ذلك الامر القابل للاتصال والانفصال هو الجسم نفسه وما يطرء عليه من
الاتصال والانفصال اعراض وما يتوهم من الامتداد الجسمي عند تبدل الابعاد وهو نفس المقدار المختلفة
بتعاقب الخصوصيات فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي
للانواع الاجسام يسمى هيولى فالمتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث واما الطبيعي
فلا متصل في ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى مع انه لو
اقتضى اتصال الجسم وقبوله الانفصال مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود ما لا يتناهى كما افاده المحقق

الطوسي

الطوسي رحمه الله وتقريره ان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فلكل منهما مادة على حدة
فان المادة الواحدة لا يمكن ان يكون في مكانين بالضرورة فالمادتان اما ان يكونا حادثتين عند انفصال
الجسم واما ان يكونا موجودتين بوصف الاثنينية قبل الانفصال فعلى الاول يلزم التسلسل لان كل حادث
مسبوق عندهم بمادة وعلى الثاني يلزم وجود مواد غير متناهية بالفعل وهذا انما يتم لو وجب اتصاف المادة
بالوحدة والكثرة لذاتها **فصل** اختلف القائلون بالجزء في انه
هل يقبل الحيوة وتوابعها من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة
من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون من المعتزلة وهو متفرع على مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مر
فتذكر وهل يمكن وقوع جزء على منفصل الجزئين لم يلتقيا بما فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه
ابو هاشم وعبد الجبار وهل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة فانكره الاشعري وجوزه
الغزالي وهل له اي للجوهر الفرد شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة فاختلف المثبتون فقيل
شكل الكرة لان في المضلع اختلاف بحسب جوانبه وقيل شبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة
وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرجة وهذا قول الاكثر والمناسب لمذهبهم ان يشبه المكعب
لانهم زعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانبه الستة وذلك في المكعب واتفقوا على انه لم يثبت له
لا خط له اي للجوهر الفرد من الطول والعرض والعمق بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما
واتفقوا على ان طبيعة الاجزاء واحدة غير مختلفة واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة
المترتبة بارادة القادر المختار عند المتكلمين وعند الحكماء الى اختلاف اشكال الاجزاء صرح بذلك في
الشفاء واليه اشار بقوله وقيل باختلاف الاشكال واختلفوا في انه هل يجوز ان يبرد وهل يجوز
ان يحله الحركة والسكون على البدل تفاصيل ذلك في المطولات واعلم ان في اثبات
الجزء سد طريق كثير من الاصول الفلسفية منها اثبات الهيولى المبتنى عليها كثير من مسائلهم
وسهولة الامر في كثير من القواعد الدينية كحدوث الاجسام وامر المعاد **فصل**
في بيان احكام الجسم زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع مختلفة باختلاف الصور النوعية
التي بها اختلاف الاثار مندرجة تحت مفهوم الجسم والمتكلمون على انها اي الاجسام متماثلة
لم متحدة الحقيقة لا يختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار ومبنى هذا الاصل
عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف
حقيقة واليه اشار بقوله لتماثل الجواهر الفردة فيجوز على كل منها اي من الاجسام ما يجوز على الآخر
كخرق السموات وبرد النار ونحو ذلك ويثبت بهذا الاصل ما نقل من المعجزات واحوال
القيامة ثم انها اي الاجسام باقية بحكم الضرورة زمانين واكثر فانا نعلم بالضرورة ان كتبنا
وثيابنا وانفسنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العارض وفانية

فصل

بالبنية

فصل في احكام الجسم

بل لله انتفى كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ولا يخلو كل جسم عن شكل
لتناهيه على ما سيجيء وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ولا يخلو عن
حيز بمعنى فراغ يشغله بحكم الضرورة وفي اسناد خصوصيات الاشكال والاحياز عند المتكلمين الى القادر
المختار وذهب الحكماء الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر
والاسباب الخارجية لوجوده يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين ويستند الخصوصية الى
سبب خارج ويمتنع خلوه اي خلو الجسم عن العرض وضده كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق هذا ما
ذهب اليه اكثر المتكلمين والمعتزلة البغدادية ذهبوا الى انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاكوان
والا انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق والدهرية قائلون بان الاجسام
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها ذهبوا الى جواز خلوه عن جميع الاعراض في الازل والصالحية من المعتزلة
جوزوا خلوه فيما لا يزال ويستدل على تناهيهما اي تناهي ابعاد الجسم من جميع الجهات سواء كان في ملأ
او خلاء بوجوه الاول هو برهان المسامتة انه لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه
كرة فيميل قطرها الموازي له الى المسامتة ويلزم تعيين نقطة هي اوليتها الحدود ثم لكن كل نقطة
تفرض فالمسامتة مع فوقها قبل المسامتة معها تقريره انا اذا فرضنا كرة خرج عن مركزها خط
متناه موازٍ لخط غير متناه وتحركت الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في
الخط الغير المتناهي نقطة هي اول النقطة المسامتة لان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها
اول بالضرورة لكن وجود اول النقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي محال لان كل نقطة يفرض في الخط
الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بحركة وبزاوية حادثة في المركز والزاوية
والحركة قابلتان للقسمة الى غير النهاية والمسامتة ببعض كل واحدة منها قبل المسامتة بكلتيهما وهي
مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة فاما ان يسامتهما معا وهو ضروري البطلان او يسامت
التحتانية دون الفوقانية فيلزم الطفرة او سامت الفوقانية قبل التحتانية فيما فرض اول النقطة
المسامتة لا يكون اول النقطة المسامتة هف وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة
هناك في غاية الوضوح ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما الى لا نهاية والمسامتة
بخلافها هذا ويرد على اكثر مقدمات هذا الدليل اعتراضات مذكورة في كتب القوم الثاني وهو برهان
السلمي يفرض من نقطة خطين كساقي المثلث يكون ما بينهما بقدر امتدادهما فيلزم من عدم
تناهيهما عدم تناهي ما بينهما حاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهي
محصور بين حاصرين وجه اللزوم انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا خفاء في انه كلما
يمتدان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية الثالث
وهو برهان التطبيق ينقص من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم تطبق بين البعد التام والناقص

فاما ان يقع

فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويا وهو محال اذ يلزم تساوي الزائد والناقص او لا يقع ولا
بد ان يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع فينقطعان
وهذا البرهان يدل على تناهي الابعاد من جميع الجهات ثم اشار الى دليلين مزيفين اولهما للمخالفين
بقوله فان قيل ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال وما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فلا يكون
عدما محضا فهو موجود وبعيد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا وايضا الواقف على طرف
العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد او لا يمكن فثمة جسم مانع قلنا الاول وهم محض وعدم امكان
مد اليد لعدم الشرط لا لوجود المانع ثم طرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية ومن حيث كونه
منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة فيكون موجودة ذات وضع لا يقبل الانقسام
في ماخذ الاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي يلي المتحرك اما ان لا يتجاوزه المتحرك
بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يتجاوزه فتلك الحركة حركة اما بج
عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الثاني فقط وباعتبار ما للانسان من الراس
والقدم والظهر والبطن واليدين ينحصر الجهات في الست ولا حصر لها اي للجهة في الحقيقة لجواز
فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة والطبيعي الذي
لا يتبدل من الجهات هو جهة العلو الذي هو ما يلي راس الانسان بالطبع والسفل الذي هو ما يلي قدمه
بالطبع والاربعة الباقية يتبدل بتبدل الاوضاع فان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه
والمغرب خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله فاذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق
خلفه والشمال يمينه بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يصير ما يلي رجله فوقا وما يلي راسه
تحتا بل يصير راسه من تحت ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما والاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات
قديمة سوى الجزئي من الحركات والاوضاع فان كل حركة يفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون
حادثة وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا بمعنى
انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان
يكون قديمة وبعضهم على ان هناك مادة قديمة هي اما العناصر الاربع بجملتها او واحدة منها
من الاربع او الماء او الهواء او النار والبواقي بتلطيف او بتكثيف والسماء من دخان
يرتفع منه او غير ذلك الجسم او جوهر غيرها او غير العناصر او اجسام صغار صلبة كرية لا يقبل
الانقسام او مختلفة الاشكال او هي نور وظلمة او وحدات تحيزت وصارت نقطا ثم اجتمعت
النقط فصارت خطوطا ثم اجتمعت الخطوط فصارت سطوحا ثم اجتمعت السطوح فصارت
جسما لنا وجوه دالة على حدوث الاجسام الاول الجسم لا يخلو عن كذا العرض الممتنع

البقاء والأعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان القدم ينافي
العدم والازلية يستلزم الابدية والتالي باطل لامتناع بقاء الاعراض ولا يخلوا عن حصول
الحركة والسكون لان كونه في الحيز ان لم يسبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكلاهما
في معرض الزوال المنافي للقدم فالحركة ظاهر لانها تقتضي مسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى
حال وكونها كونا في حيز مسبوق زمانا فيشمل بجامع فيلزم المسبوق والمسبوق بالغير يستلزم كونه
مسبوقا بالعدم والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث والسكون لان كل جسم قابل للحركة اما اولا
فلعدم نزاع الخصم واليه اشار بقوله بالاتفاق واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها
من الحيز ما لا يجوز على الاخر وما ذلك الا لتجرده عن حيزه فيكون السكون في معرض الزوال واليه
اشار بقوله وبدلالة التماثل ابتداء واشتراك ابتداء الجسم مماثل للاشياء فما يجوز للابتداء من
الحيز يجوز للاشياء وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واعترض على امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه
لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون الذي لا كون قبله حادثا قيل لعل لها اي لانواع حركات لا بداية
لها اي الحركات ويدوم الكل بتعاقب جزئياتها اي دائمة بمعنى انه لا يقدر زمان الا وفيه شيء من
جزئيات الحركة قلنا تبطله اي لا ببرهان التطبيق والتكافؤ تقريره ان نفرض جملة من الحوادث
المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما الى لانهاية ثم تطبق بينهما بحسب فرض العقل
اجمالا بان يقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان تطابقا فيتساوى الجزء والكل
او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وتقرير
الثاني انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث ليس سابقا عليه حادث
اخر بمنزلة المعلول الاخر فلضرورة تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤهما المتضايفين في الوجود يلزم
ان يشمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المشهور وتقرير اخر وهو انا نفرض سلسلة من المسبوقية
واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء
الى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف وثانيا اقامة البرهان على امتناع ان يكون
ماهية الحركة ازلية تقريره انه ماهية الحركة لو كانت قديمة لو موجودة في الازل لزم ان يكون شيء
من جزئياتها ازليا اذ لا وجود للكلي الا في ضمن جزئي واللازم باطل بالاتفاق والثاني في الادلة
على حدوث الاجسام ان الجسم محل للحوادث لم يتصف بها بحكم المشاهدة ولا شيء من القديم
كذلك لما سيأتي في الالهيات والثالث ان الجسم اثر المختار ابتداء واشتراك لما يأتي من اختيار
الواجب فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه ثم ان الحكماء القائلين
بقدم العالم قالوا ان وجد في الازل جميع ما لا بد منه لتاثير الصانع للعالم وايجاده اياه لزم
وجوده لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يوجد حادث تنقل الكلام اليه ان لم

جميع ما لا بد منه

جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل او لا ثبت والجواب من جهتين النقض والحل
اما النقض فبانه لو صح هذا الدليل لجرى في الحوادث اليومية واما الحل فما اشار بقوله قلنا لعل من جملة
ما لا بد منه ارادة التي شانها الترجيح والتخصيص لوقت من غير افتقار الى مرجح ومخصص
من خارج قولكم يلزم تخلف المعلول عن علته التامة قلنا لا نم بطلان تخلف العلة المشتملة
على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد مقدوريه من غير مرجح خارج
واستحالته ممنوعة كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لا
نزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فان كان قديما وان كان ترجيحا
بلا مرجح قلنا كلا فان تعلق الارادة مما يقع بالارادة من غير افتقار الى امر اخر والذي يظهر من كلامهم
انهم يجعلون شرط الحوادث تعلق الارادة ويلتزمون فيه التخلف عن تمام العلة ومن ادلة الحكماء
على قدم العالم دليلان اخران الاول ان الجسم مركب من مادة هي قديمة لامتناع تسلسل المواد ومن
صورة هي لازمة للمادة فيكون قديما والجواب منع المقدمات على ما مر والثاني ان الزمان قديم
لان سبق العدم عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة و
الجسم لما مر وجوابه بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة لا نم انحصار السبق
في الخمسة لان اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك فليكن عدم الزمان على وجوده
كذلك الى ما قلنا ثبت بقوله واما حديث قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل
المواد والازمنة فضعيف فصل قالت الحكماء الاجسام
ان تالفت من اجسام مختلفة الطبايع فمركب والا فهو وان لم يكن مؤلفة من الاجسام المختلفة الطبايع
فبسيط والبسيط اما فلكي او عنصري والمركب اما ممتزج او غيره وقد يرسم بانه الذي يكون
جزؤه المقداري كالكل في الجسم والحد والمركب بخلافه فمن البسيط الفلكي ما فوق الكل ويسمى
المحدد للجهات في جبره بانه لا بد لتحديد الجهات الحقيقية التي يتوجه اليها بعض الاجسام بالطبع
كالعلو والسفل من جسم كري محيط بالكل يتحدد بمحيطه القريب العلو وبمركزه البعيد السفل
اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين فان احاط
البعض بالبعض تعين المحيط اذ اليه الانتهاء دون المحاط والا لو ان لم يحط يحدد القرب
فقط دون البعيد فانه غير محدد والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا على ان كل
منهما في جهة من الاخر يقتضي تقدم محدد لو ان لم يحط كان كل منهما في جهة من الاخر فيكون متاخرا
عن الجهة او مقارنا بها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها والوجه الاصل فان العلاوة منظور فيه
لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الاخر فيحدد بهما
الجهتان واما الكرية فلان غير الكري لا يتحدد به البعد الا في تركيبه او زواله عن الاستدارة

فصل

يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة على اجزائه وهي بحسب الضرورة انما لا يكون الا من جهة
الى جهة فيكون الجهة قبل او معه فلا يكون متحددا به واما الاحاطة بحدوث الجهات فلان غير المحيط لا يحدد
سوى القريب فلا يكون محددا للجهتين معا ولا بد من الاحاطة بالكل فان المحيط اذا كان محاطا بغير
لم يكن محددا الجهة التي هي طرف الامتداد لان المحاط قد يتعدد الاشارة منه الى الغير فلا يكون حدود
المشهور وزعموا ان المحدد تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها وهو انهم لما وجدوا الشمس والقمر
وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة
بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبع المشهورة ذوات حركات غريبة مختلفة
غير متشابهة وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في المياه بناء على ذلك
ان الافلاك الكلية ثابتة للارض تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبعة
السيارة لامتناع حركتين مختلفتين في زمان واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان
يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة محيطا بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل
ولانهم لم يجدوا في التسعة ما فضلا لا حاجة اليه فزعموا انه اي المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب
على منطقة تسمى معدل النهار وقطبين يسميان قطبي العالم وتحته اي تحت المحدد فلك
الثوابت يسمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت وتسميتها ثوابت مع كونها متحركة
اما لبطؤ حركتها في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على
وتيرة واحدة تتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه
ويتم دورة في ستة وثلثين الف سنة كما هو راي بطلميوس او في ثلثة وعشرين الف سنة
على راي المتاخرين وبعضهم وجدوها يقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدورة في خمسة وعشرين
الف سنة ومائتي سنة وقيل هذا موافق لرصد مراغة ثم تحته فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك
المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر والفلك الكلي لكل من
السبعة السيارة يسمى ممثلا لذلك الكوكب بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اي موافقا له بالمركز
والمنطقة والقطبين ومنطقة حركة الشمس يسمى منطقة البروج وتقاطع منطقة العالم على نقطتين
يسميان نقطتي الاعتدالين الربيعي والخريفي وما بينهما نقطتي الانقلابين الصيفي والشتوي لان
الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الذي في الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها
للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الجنوبي اعني زمان قطعها للسرطان
والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها من الاعتدال الذي في الجنوب الى الانقلاب الجنوبي اعني قطعها
للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي
والدلو والحوت وهذه الاسامي ماخوذة من صور توهمت من الكواكب وينقسم الفلك الاعظم وسائر

الى نقطة الاعتدال الذي في الجنوب م

المثلثات

المثلثات بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثنا عشر قسما فانه لما كانت
منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بنقطتي التقاطع وقطبي
البروج واخرى تمر بالاقطاب الاربعة ويقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فيقطع
غاية البعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل الكلي فيحصل من الدائرتين ينقسم فلك البروج اربعة اقسام
متساوية فتوهموا على كل واحد من الربعين المتلاصقين منها نقطتين تبعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاخرى
عن اقرب طرفي الربع اليها ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع وبمقابلاتها من الربعين الباقيين
وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الممثلات اثني عشر قسما يسمى كل
منها برجا وجعلوا لكل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم
دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة وهكذا بالغا ما بلغ وتفاصيل ذلك في علم
الهيئة وعندنا معاشر المتكلمين الخلاء ممكن والحركة مستندة الى القادر المختار والحركة المستقيمة التي
بها الخرق والالتيام جايزة على الفلك والكواكب يجوز في الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله تعالى فلم
يثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا يقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد والكيفيات الفعلية
والانفعالية ونحو ذلك فلو كان فلك القمر عنصر النار مماسة محدبها بمقعر فلك القمر حار يابس
اما الحرارة فلان النار التي عندنا مع مخالطتها بما يكيفها ببرودة حرارتها محسوسة فالنار الصرفة
بالطريق الاولى واما اليبوسة فلانها مغنية للرطوبة عن مجاورة الجسم المجاور لها شفافة لان لا يمنع
الشعاع عن النفوذ فيه له طبقة واحدة اذ ما يخالطها منها مع الهواء عدو في طبقات الهواء ثم الهواء
حار لان الماء بالتسخين يصير هواء وانما يحس برودة الهواء المجاور للابدان لامتزاجه بالابخرة المختلطة
بجزء الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات ثم الماء بارد
رطب بشهادة الحس شفاف لما تر محيط بثلاثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة ثم الارض
بارد لانها لو لم يسخن بسبب خارج كالنار والشمس لظهر منها برد محسوس يابس بشهادة الحس ساكن في
وسط العالم بحيث يكون مركز حجمها منطبقا على مركز العالم وحكم المحقق الطوسي رحمه الله بتشفيف
الارض في التجريد حيث قال والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات
واعترض عليه الشارح القديم بان الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اقول لا يخفى
وهن هذا الايراد فان الكلام في البسائط فالارض المحكوم بتشفيفها هي الصرفة واما
قوله قدس سره ولها ثلث طبقات فالضمير فيه يرجع الى مطلق الارض على سبيل الاستخدام
وينقلب كل الى ما يجاوره وهو الكون والفساد زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية
وخصوصيات الصور وانما هو بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فعند تبدل الاسباب
والاستعدادات يجوز ان يزول صورة وهو المراد بالفساد ويحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون

وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد عرفت ان النار فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل
من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء
والثالث بين الماء والارض الى غير المجاور بوسط او بوسطين ويشمل كل ازدواج على نوعين
من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بوسط اربعة و
بوسطين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية ويشهد بوقوع
الكل الحس والتجربة ومن عناية الالهية جل شانه وعظم سلطانه انكشف البعض من الارض معاش
للحيوان الذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق والماء ثقيل مضاف
بمعنى ان حيزه الطبيعي فوق الارض وتحت الهواء والسبب في انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب
اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها اقرب الى الشمس منها ولا خفاء في ان شان الحرارة جذب
الرطوبات وقيل السبب كثرة الوهاد في ناحية الشمال للاسباب الخارجية فيحدر المياه اليها بالطبع ويبقى
المواضع المرتفعة مكشوفة وقيل ليس له سبب معلوم غير العناية الالهية والمراد بذلك ارادة الله تعالى
ان يكون ذلك مستقر الانسان وساير الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات بناء على ما
هو الحق من الصانع تعالى عالم بالجزئيات فاعل بالاختيار وللنار طبقة واحدة وللكل من البواقي طبقات
سوى الارض كما عرفته والبخار المتصاعد قد يبلغ طبقة الزمهريرية من الهواء فينعقد سحابا
فاما ان يكون البرد ضعيفا فيتقاطر وينزل مطرا او قويا وحينئذ اما ان يؤثر في الاجزاء المائية قبل
اجتماعها فينزل ثلجا او بعده فينزل بردا وقد لا يبلغها لما لا يبلغ البخار الطبقة الزمهريرية فينعقد ضبابا
ان كثر او ينزل صقيعا ان قل وتكاثف ببرد الليل او طلا ان لم يتكاثف وقد يتصاعد مع
البخار دخان فيحتبس في السحاب فيميل الى السفل لغلبة البرد او الى العلو لبقاء سخونته
فيمزق السحاب تمزيقا فيحصل من تمزيقه ومصاكته لتقطعه وصدمته الشديدة صوت هو الرعد
ويشتعل الدخان بالتسخين الحاصل من المصاكة ويحصل نار لطيفة ينطفي سريعا هي البرق
او كثيفة لا ينطفي حتى يصل الى الارض هي الصاعقة وقد يتكاثف الادخنة المتصاعدة بطرق
وينكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فيشتعل فينزل بتموج الهواء وهو الريح الباردة وما فيها
من الاهوال والاحوال ليشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح وقد لا ينكسر حرها فتصاعد
الى كرة النار ثم ترجع لحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح الحارة والطين اللزج الكثير اذا
انعقد بحر عظيم دفعة او بمرور الايام تكونت حجرا واذا انحفرت اجزاؤه بسبب كالمياه
والريح تكونت الجبال فان الطين المنجمد مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فيحفر اجزاؤه الرخوة
بالمياه والرياح فيعود تلك الحفر ويبقى الصلبة مرتفعة ولعله تستحيلها بالانعكاس الشعاع يبقى عليها الثلوج
والانداء فتكون المعادن والسحب والعيون واذا انشقت الارض بالابخرة او الادخنة المختفية فيها حدثت الزلازل

اذا تولد تحت الارض

اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها
جدا وحاول ذلك الخروج ولم يمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما انشقت
الارض ومن اجل ذلك لا يوجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون
في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض وقد يكون معها لرمي الزلازل ميزان واصوات
لشدة الحركة والمصاكة وربما ينقلب البخار فيها ماء فينشق عيونا جارية او راكدة والبلاد
التي كثرت فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة
واليه اشار بقوله وربما يفتقر الى كشف عنه وهي الآبار والقنوات فصل

فصل في المزاج

اذا اجتمعت العناصر المصغرة الاجزاء جدا فتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات
الاربع حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل يسمى المزاج وبتصغر الاجزاء لان تاثير الجسم
لا يمكن بدون التماس فكلما كان التصغر اكثر كان الامتزاج اشد لكون المماسة اتم والمراد بتوسطها
ان يكون اقرب لكل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى انه يستحق بالقياس الى البارد
ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة والمراد بتشابهها ان يكون الحاصل في كل جزء
من اجزاء الممتزج مماثلا للحاصل في جزء آخر بحيث يكون متساويا في الحقيقة النوعية من غير تفاوت
بالمحل وان كان من قوى متساوي المقادير فمعتدل قد عرفت ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات
الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسميت قوى باعتبار كونها مبادي التغيرات
فان القوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقادير
القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي قد يدعى امتناعه بناء على ان لا تاثير على
الاجتماع سوى غلبة احدى القوى وهو توهم لجواز ان يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والانفعال
حاصلا بسبب آخر غير غلبة الكيفيات والا فان لم يكن من قوى متساوي المقادير فخارج
عن الاعتدال بكيفية او كيفيتين غير متضادتين لانه لا يمكن الخروج عن الاعتدال
بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة
مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة فينحصر في
ثمانية فان الخارج عن الاعتدال في كيفية مفردة اربعة في الحرارة فقط والبرودة فقط والرطوبة
فقط واليبوسة فقط والخارج عن الاعتدال في الكيفيتين اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة
والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة لانه لا يمكن الخروج عن الاعتدال
في الكيفيتين المتضادتين وقد يطلق المعتدل لا بتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له
من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا كل بحسب الخارج والداخل بامر
كان هو المعتدل الحقيقي ماخوذا من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل الفرضي الطبي

المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة معناه المزاج الذي قد توفر فيه على الممتزج من كميات
العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون الحيوان بحالة شجاعة شأن الاسد
الحرارة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة
وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لانه اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من
النوع او من الصنف او من الشخص وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني
النوع الى سائر الانواع والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع والشخص الى سائر الاشخاص
من ذلك الصنف والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني النوع
الى ماله من الاصناف والصنف الى ماله من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال والعضو
للعضو مثلا للبدن الانسان مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض بحيث اذا
تغير او فقد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مرتبة يتردد فيها بين طرفي افراط
وتفريط واعدل البقاع بحسب اوضاع العلويات هو الاقليم الرابع لما ثبت فيه من زيادة
الكمالات التابعة للمزاج الذي كلما كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب الى الواحد الذي هو المبدأ
انسب كان بافاضة الكمال عليه اجدر وقال الشيخ هو خط الاستواء لان الموضع المواز لمعدل
النهار لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولانه ليس صيفهم
شديد الحر لان الشمس لا تزول عن سمت الرأس بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في
الميل اعني البعد من معدل النهار سريع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين وشتاؤهم
ليس شديد البرد لان الشمس لا يبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم
ثم لما فرغ عن الكلام في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلثة بحسب اقسام
الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ما اشار
اليه بقوله والممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس
والحركة الارادية وهو الحيوان اولا وهو النبات والا اي وان لم يتحقق فيه مبدأ التغذية
والتنمية فالمعدن وانما قيد مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات
والمعدن بل تمايد عن حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك ثم ان
المراد بالحيوان ما يعم واجزائه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ
وبالنبات ما يعم كل الاشجار والثمار وما يتخذ منهما والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك
من الممتزجات ولو بالصنعة كالزنجار والشنجرف ليتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا
سبيل للبشر اليه ثم ان اقسام المعدن خمسة واليه اشار بقوله وهو اي المعدن اما ذائب
مع الانطراق اي الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض والعمق قليلا

ومن الفلزات شيء

ومن الفلزات شيء كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والحديد
والاسرب والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرايا وقيل انه لا يوجد في عهدنا
والذي يتخذ منه المرايا ما يسمى بالحديد الصيني قيل مادة الاجساد السبعة الزيبق والكبريت
واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفائهما واختلاطهما وتأثير احدهما عن
الآخر ويكونها بالصنعة سيما الذهب والفضة او ذائب مع الاشتعال وهو الجسم الذي
فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى النار على تفريق رطبه
عن يابسه وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا
بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد والزرنيخ ايضا كذلك الا
ان الدهنية فيه قل او لا ذائب بدونهما اي بدون الانطراق والاشتعال وهو ما
ضعف امتزاج رطبه ويابسه كثره رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاج و
النوشادر من ملحية وكبريتية وحجارة واما غير ذائب لفرط الرطوبة كالزيبق وهو من
امتزاج شديد بين مائية كثيرة وارضية لطيفة كبريتية او لفرط اليبس كالياقوت
واللعل والزبرجد من الاحجار مرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة ويكون
البعض بالصنعة كالنوشادر ويشارك النبات الحيوان في الاحتياج الى الطبيعية
لما تشتمل النبات على زيادة اعتدال الشارك الحيوان فيما يجري مجرى بعض الاعضاء او قوى بها يحفظ الاشخاص ويتم كمالاتها المقدارية ويحصل الاعضاء التي بها بقاء النوع
ويسمى قوى طبيعية منها الغاذية التي تحيل الغذاء مثل كل المغتذي وتخدمها الماسكة
والهاضمة والدافعة المحققون على ان الغاذية قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة وظاهر كلام البعض مشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع
الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ
الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي والغاذية هي التي تتصرف
فيما له كمال الاستعداد بان يجعله جزءا بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مثل المغتذي
ثم ان ههنا مقامات احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرهما اما الاول فيدل
على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهائم والانسان
المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك وليس القاسر امرا
خارجا للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع
وايضا قد يرى المعدة عند شوقها الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك في الحيوان الواسع الفم القصير
الرقبة كما قيل في التمساح وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم يحل

واحد منهما يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء
ولا يتصور ذلك الا فيما فيه من الجواذب ويدل على وجودها امكنة ان الغذاء وان كان في غاية
الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى
في الرحم وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها تتحرك الى فوق بحيث نحس بنزوعها
وتحرك الحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما
في سائر الاعضاء فلانه لما كان الدم الوارد عليها مخلوطا بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع
غير الملائم لما حصل الاغتذاء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في
الاجشاء عند عدم تمام الاستحالة ثم تبدل الطعوم الى صورة الاخلاط واما الثالث وهو بيان تغاير هذه القوى فمبني على
ما تقرر في مقره من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية وفيه مناقشة ظاهرة فتامل
ولانحصار مراتب الهضم لانه انما يحصل اربعا نظرا الى الاعضاء وظهور التغيير فيما اليه اشار بقوله واول
مراتب الهضم في المعدة ابتداء من الفم ثم في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء قيل في وجه الحصر ان
الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه
من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من خلعه ذلك التخضيع حصول الصورة العضوية وهو الهضم
الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبيه بها في المزاج وذلك
هو الذي يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي يصير خلطا ويكون
في الكبد ومنها اي من القوى الطبيعية النامية وهي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره
اي اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية اي بالنسبة التي تقتضيها طبيعة
ذلك الشخص فخرج ما يفيد الورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي والتخلخل لانه لا يكون
لما يدخل في الجسم بل بانبساط جرمه ومنها اي من القوى الطبيعية المولدة تحصل من الغذاء بعد الهضم
الاخير ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات
اللائقة وهي في كل البدن على ما ذهب اليه بقراط واتباعه ولا يفارق الانثيين على ما ذهب اليه
ارسطو واتباعه وقال الشيخ في كليات القانون المولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى ونوع
يفصل القوى التي في المني الى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه متشابهة الامزجة فيمزجها تمزيجات
بحسب عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم وللشريان وغيرهما وقد يسند هذا الى قوة اخرى
تسمى مصورة وهي التي تفيد تميز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع بعضها عن بعض
ثم لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين اضطربوا
في ان تعدد هذه القوى اي الغاذية والنامية والمولدة بالذات او بالحيثيات ويكون اختلاف
الآثار والافعال راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية الكم فيما

اذا كان

اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين
واضطربوا في ان الجامع للاجزاء والحافظ لها والمدبر لها الى تمام الشخص ما ذا فقيل هو النفس
الحيوانية وقيل هو موجود آخر له ارتباط بهذه الانواع وتحيروا في كيفية صدور الافعال
المتقنة المحكمة عن النظام المخصوص والشعور والاشكال الغريبة التي تشاهد في انواع النبات
والحيوان عن القوى الطبيعية كيف وقد ورد في الكتب الالهية اسناد ذلك الى الله تعالى
واشار اليه بقوله والحق اسناد ذلك الى الخالق القديم العليم الخبير وقد يختص الحيوان بقوى نفسانية
مدركة ومحركة فان الحيوان له مادة وغذاء له يختص بها ينفعه ويلائمه وبما يضره وينافيه فلا بد
له من طلب المنافع والهرب عن المضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى المنافع وعن المضار
بخلاف النبات فالمدركة قدمها على المحركة لان التحريك انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك
الحس الظاهرة والباطنة ولظهور الظاهرة قدمها على الباطنة فقال فمن الظاهرة اللمس وهي
قوة سارية في البدن بها تدرك الحرارة والبرودة ونحوهما من الرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملاقاة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا لم يحصل
التميز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض وهو اقل القوى اذ به بقاء الحيوان ولشدة الاحتياج
اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد
والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيه فيها من الحاد واللذاع فان الكبد مورد للصفراء والسوداء
والطحال والكلية مصب لما فيه لذع كالمرية فانها دائم الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض
ومورد الابخرة الحارة ومصب ومصعد للمواد فيتاذى بذلك وكالعظام فانها دعامة الحركات
فلو حست لتالمت بالضغط واثبت تلك القوة بعضهم للفلكيات وبعضهم للبسائط العنصرية
ومنها الذوق وهو كاللمس في المنفعة حيث يفعل به تقويم البدن منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان المسماة بالملعبة بها يدرك الطعوم بشرط المماسة وتوسيط الرطوبة اللعابية
وخلوها عن المثل والضد ومنها الشم وهو قوة في زائدتي مقدم الدماغ بها يدرك الروائح بوصول
الهواء المتكيف كما هو راي الجمهور لا بانفصال الاجزاء من ذي الرائحة والا لانتقص وزنه
وحجمه بكثرة الشم ومن الفلاسفة من زعم ان للفلكيات شما ووصول الهواء الى الخيشوم
انما هو في عالم العناصر ومنها السمع وهو قوة مودعة في عصب باطن الصماخ التي فيها هواء
محتقن كالطبل يدرك بها الاصوات بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى تلك
العصبة او بطل حسم بطل السمع ومن القوى الظاهرة البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين
المجوفتين الى العينين يدرك بها بالذات الالوان والاضواء وقد تقرر في علم التشريح انه
ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين المقدمين

من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي ثم يخرج النابت منهما يمينا الى اليسار والنابت
منهما يسارا الى اليمين ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في ملتقى اودع فيه القوة الباصرة لان الافة فيها
يوجب الافة في تلك القوة ويسمى مجمع النور والرؤية اما بالانطباع كما هو راي ارسطو واتباعه
كالشيخ وغيره قالوا مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداد الفيض بصورته على الجليدية التي
تشبه البرد والجمد بتوسط الهواء المشف او بسبب خروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه
عند العين وقاعدته عند المرئي وقيل لا على هيئة المخروط بل على استواء وقيل يثبت طرفه الذي
يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي وقيل لا الشعاع ولا الانطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير
للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صيقلية فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس
علم شهودي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ولكل امارات فللاول اي القول بالانطباع
ان نور العين مرئي وكل جسم كذلك اذا قوبل بكثيف صقيل انطبع شبحه فيه كالمرآة واليه اشار
بقوله والانطباع الشبح في المقابل المقابل ضروري وفيه ان هذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح
لا كون الابصار به وان سائر الحواس تاتيها المحسوس تقريره ان سائر الحواس انما يدرك بان ياتي
صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع
وان صورة الشمس يبقى في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض ما ذلك الا للانطباع ورد بان
الصورة في خياله لا عينه كما اذا غمض العين وللثاني اي القول بخروج الشعاع ايضا امارات
احدها ان الرؤية متفاوتة بتفاوت الشعاع فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب
اقل من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره من غلظه كان ادراكه للبعيد
اصح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت
الحال وانه يشهد في الظلمة انفصال النور من العين ويشهد عند تغميض العين خطوط شعاعية
اتصلت بين عينيه وبين السراج والجواب عن الكل انها لا تدل الا على ان في العين نورا ولا ينكره احد
فان الكل اتفقوا على ان في الابصار حجابا ما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة ثم ان الاشاعرة
ذهبوا الى ان هذه الرؤية بمحض خلق الله تعالى وما قيل من الفلاسفة والمعتزلة انه يشترط في الابصار
بعد سلامة الحاسة والقصد اي قصد المبصر وحضور المبصر على صيغة المجهول كون المبصر كثيفا
مضيئا مقابلا او في حكمه كما في رؤية الوجه في المرآة بلا حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او
غلظ لانتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من ذلك ممنوع لان العدم لا تدل على الامتناع وكذا
دعوى لزومها اي لزوم الرؤية عند حصول تلك الشرائط مستدلا على ذلك بانه لو جاز عدم الابصار
معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض مزهرة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد

بانه ان اريد

بانه ان اريد بالالتزام امكان ذلك في نفس الامر فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز فلا نم
لزومه فان ذلك من العلوم العادية وفيه ما ستعرف ثم انه تعالى خلق من الحواس الباطنة التي هي ايضا
خمسة الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا الروح النفس وهو القوة التي فيها صور المحسوسات
الظاهرة بتادي اليها من الطرف الظاهر من الحواس بدليل الحكم بالبعض من بعض المحسوسات الظاهرة
على البعض كما يحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا نوع
من هذه الانواع فلا بد من قوة يحضر عنده جميع الانواع ليصح الحكم بينها وبدليل مشاهدة النائم والمريض
بالمرض البرسام ونحوه ما ليس له تحقق في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها
المشاهدة وبدليل مشاهدة القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما ومشاهدة الشعلة الجوالة بسرعة
دائرة وما ذلك الا لان قوة غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على
وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام
في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الرازي مكابرة لا يلتفت اليها ومنها الخيال
وهي التي تحفظ صور المحسوسات بدليل انها تزول عن الحس المشترك بالكلية كما في النسيان بل مع سهولة
الاستحضار بادنى التفات استدلوا على ثبوت الخيال ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول
ان الحفظ غير القبول فلا بد لهما من مبدا اخر لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لامرين والثاني
ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان
وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة
اخرى يستحضرها الحس المشترك لما بقي فرق بين الذهول والنسيان والوهم وهي القوة التي بها ادراك
المعاني الجزئية كالعداوة المعينة من زيد واما الكلية فمدركها هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك
بالحواس الظاهرة فيقابل الصور ومنها الحافظة لاحكام الوهم وهي للوهم كالخيال للحس المشترك
ووجه تغايرها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصورة وتسمى ايضا
ذاكرة اذ بها التذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاختيال لاستعراض
الصور بعدما اندرست ومنها المتصرفة في الصور المأخوذة من الحس والمعاني المدركة بالوهم
بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له راسان وتصور العدو
صديقا ويسمى تلك القوة باعتبار العقل اياها مفكرة والوهم متخيلة والمحل للحس المشترك
مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال مؤخره وللمتخيلة البطن الاوسط وللوهم مقدم
البطن الاخير وللحافظة اخيره بدليل اختلال باختلال المحل قد تقرر في علم التشريح ان للدماغ
تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم
الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بتعريض لمقدم البطن الاول من الدماغ من غيره

من اجزاء الدماغ على انه محله وبهذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الآثار مع ما تقرر من ان الواحد لا يكون مبدأ الكثير هذا ما ذهب اليه الحكماء واما الاطباء فلما كان نظرهم مقصورا على حفظ القوى وصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها بالحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة واما القوة المحركة والمراد منها اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها فالاول منها هي الشوقية فتبعث على جلب المنافع او دفع المضار وتسمى الاولى شهوية والثانية غضبية ومنها المحركة قوة فاعلية بتمديد الاعصاب الى جهة مبدئها كما في القبض او الى خلاف جهة كما في البسط الفاعلية هي قوة من شانها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المتحرك لم يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض العضو لم يزداد عرضا وينتقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب وجسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا

فصل في المجردات الاول في النفس وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال الاول ما يكمل به النوع في ذاته كهيئة السيف للحديد ثم لما كان النفس بهما المفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا ادرج الجسم في تعريف النفس لكن لا من حيث انها بل من حيث ان لها تلك العلاقة والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية والنامية ونحو ذلك ثم اعترض بان قيد ذي حيوة بالقوة ممنوع عن ذلك حيث ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف على النفس الانسانية من النباتية والحيوانية بل انه يمكن بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا شك في ان النبات يطرء ومعه نباتيا كذلك فائدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات ثم انهم قسموا النفس الى فلكية وانسانية وقد يطلق على ما ليس بمجرد وهو مبدأ آثار النبات والحيوان يسمى نباتية او حيوانية فمن حيث التغذي والنمو نباتية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث تعقل الكليات انسانية ومن حيث ارادة الحركة المستديرة فلكية والمعتمد

فصل في المجردات

مذهب المتكلمين

مذهب المتكلمين ان النفس الانسانية جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل واختلف ٤٨
كلماتهم في حقيقته فقيل هو انه ربت رية في الهيكل المخصوص وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمشهور والعصب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وشار اليه ما ذهب كثير من المتكلمين بقوله او الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره التي لا يقوم الحيوة بالاقل منها ومحققوهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته تأخذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى العالم الارواح موت ولهم فيها مذاهب آخر يطول الكتاب بذكرها احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه شار اليها بقوله لنا وجوه الاول انا نحكم على الجزئي مما هو جسم ليس الا تقريره ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما المدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوان يدرك الجزئيات مع الاتفاق على عدم ثبوت النفوس المجردة لغير الانسان ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطة ولا يخفى انه على هذا يلزم القول بتفاوت طريق الادراك بين الانسان وساير الحيوانات مع القطع بعدمه والثاني ان اشار اليه بانا وهو معنى النفس متصف بصفات الجسم تقريره ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس متصف بانه حاضر هناك قائم وقاعد وماش ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم ورد بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس لكن لشدة التعلق بينهما كثيرا ما يشار به الى البدن والثالث ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء فلا يتعلق ببدن دون بدن آخر وان تعلق فيجوز ان ينتقل من بدن الى بدن آخر فلا ينقطع ح بان زيدا الآن هو الذي كان ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل بسبب اعتداله الخاص والرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة فانها تدل على انها تتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها والرفرف حول الجنازة وكونها في قناديل من نور او في جوف الطيور ولا خفاء في احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا يكون مجردة ويمكن الجواب بالقلب واحتج القائلون بتجرد النفس وهم عامة الفلاسفة ومن المتكلمين الغزالي

والراغب وجمع من الصوفية ومن المحققين من اصحابنا الامامية المحقق الطوسي رحمه الله بوجوه
الاول انها تتعقل ما يكون محلا لامور ليس كالذي ولا ذي وضع ومقدار ولا قابل للانقسام
تقريره ان النفس يكون محلا لامور يمتنع حلولها في المادي وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة
اما الاول فلانها تتعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال واما
بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب تعالى وان لم تعقله
بالكنه والجواهر المجردة ولا خفاء في امتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي
لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية فانها يمتنع اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع
والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه شيء المادي في الخارج فلو لم يكن مجردة لم يكن محلا
للصورة الكلية ومنها البسائط التي لا يقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا
لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مح واذا كان من المعقولات ما هو واحد
غير منقسم لزم ان يكون محل العاقل لها مجردا اذ الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل مستلزم
لانقسام الحال وقد يكمل بعضهم هذا الوجه بوجوه اربعة واجيب بان مبنى هذا الاحتجاج على مقدمات
غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد الاضافة بينهما
ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية ممتنع حلولها في المادي ومنها ان صورة
الشيء اذا خصصت بوضع ومقدار وكيفية بحلولها في جسم لم يكن الشيء ايضا مخصصا بذلك
ومنها ان اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الادراكية ايضا كذلك ومنها ان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال الثاني انها يدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا تضعف
بكثرة الافعال وضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك تقريره ان النفس
متصفة بصفات لا يوجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها
تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات ضعف القوى البدنية ضعف
وكلال بل قوة وكمال فان الانسان في سن الانحطاط يكون احسن تعقلا منه في سن النمو
لما يحصل له من التمرن على الادراكات واستحضار صور المدركات ولا يخفى ان هذا الوجه اقناعي
لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وان يكون كمال القوة
الجسمانية العاقلة متعلقة بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضه لا
يلحقه الاختلال وقد يكمل هذا الوجه ايضا بوجوه ثلثة الثالث من وجوه تجرد النفس ان
القوة العاقلة لو كانت جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه فان كفى في تعقله حضوره
لم ينقطع تعقل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التي ليست بالمقايسة الى شيء
والآلة وان لم يكف في تعقلها حضوره لم يحصل لامتناع تعدد الصور لشيء واحد في مادة

واحدة عن الصورة

واحدة عن الصورة المستمرة الوجود والمتجددة اي صورة حال تعقل النفس اياه ولا يخفى ان مبنى هذا
الوجه على كون الادراك بحصول الصورة والخصم قد يمنعه ثم ان النفوس الانسانية والحيوانية على ما
ذهب اليه جمع من قدماء الفلاسفة او الانسانية على ما ذهب اليه جمهور القائلين بتجردها متماثلة متحدة الماهية
واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات لوحدة حدها مثل الجواهر المجردة المتعلق بالبدن
او كمال اول لجسم طبيعي آلي يحيوة بالقوة وهو مردود فان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية
اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وقيل متخالفة لاختلاف اللوازم
القريبة الذاتية بعض القائلين بتجردها فانهم ذهبوا الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة
تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب ما تقتضيه الروح العلوي والنفوس مغايرة
للنفس للبدن من الحكماء والمتكلمين على ابديتها بمعنى انها باقية بعد فناء البدن على ما يجيء وقد يتوسل
بذلك الى قدمها وكذا باستغنائها عن المحل لان الحادث لا يكون ابديا ولان ما عن المحل غنيا اما الاول فلان
كل حادث قابل للعدم وهو ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه ان اريد عدم
اللاحق فهم او المنع فلا ينافي دوام وجوده بدوام علته واما الثاني فلما مر ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة
ورد بان ما مر مبني على تقدير تمامه لا يدل الا على لزوم مادة يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في
ذاته لما لا يخفى وذهب ارسطو واتباعه الى انها حادثة لوجوه اشار اليها بقوله وقد يستدل على حدوثها بانه
يلزم تعطلها قبل البدن ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ما يجيء من ابطال التناسخ بخلاف ما بعد المفارقة عن
البدن لانها يكون متلذذة بكمالاتها او متألمة بجهالاتها واليه اشار بقوله فانها في شغل شاغل ورد بعد تسليم
المقدمات بان التربص لاكتساب الكمال شغل فلا يكون معطلة قبل وقد يستدل ايضا على حدوثها بانها
لو اتحدت امتنع عددها وان تعددت فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما يحل فيها كالشعور
بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يكون قبل كل بدن بدن يستلزم التناسخ وقدم الاجسام
تقريره ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد
التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص في العلوم
والجهالات واما ان يتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير وهو القول
بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها اما بذواتها فيختص كل في شخص واحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة
فانه باطل بالاتفاق اذ لو لم يقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد نفسان متماثلان واما بالعوارض وهو ايضا
باطل لان اختلاف العوارض لا يكون الا بتغاير المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان مركب الجسم العنصري صح
حادثة اتفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة فتمايزها في الازل بابدان قديم لا يتصور الا
بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسيجيء ابطاله واما بما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا فهو ايضا
باطل للزوم الدور لان هذا انما يتصور بعد التمايز لكون الحال في هذه مغايرا للحال في تلك ولا يخفى ان هذا الدليل

انما يتم الزاما على من سلم تماثل النفوس وابطال التناسخ واكثر مقدماته في محل المنع ثم هي اي النفوس مع البدن
معا لتساوق قطعا يعني انه ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل فلما اشار اليه بقوله ولو تعلقت قبل ذلك ببدن آخر لتذكرت بعض
احواله لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهر النفس لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا
ولا تجتمع نفسان مستقلتان وحادثتان لان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس من العلة القديمة لعموم الفيض
واعترض على الوجهين بعد تسليم مقدماتهما بانهما يدلان على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن
انسان آخر لا على امتناع انتقالها الى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه
مسخا والى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه نسخا ولا الى جماد على ما جوزه بعضهم وسماه رسخا ولا الى جرم
سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وغاية متشبثات التناسخية يعني ليس لهم دليل يعتد به غاية ما يتمسكون
به في اثبات التناسخ على الاطلاق انه لو لم يتعلق كانت معطلة ولا معطل في الوجود وكلتا المقدمتين
في محل المنع وان شان النفوس الاستكمال لانها مجبولة عليه وهو لا يكون الا بالتعلق والا كان عبثا
ورد بانه ربما كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل بزوال الاسباب والله اعلم ما ثبت بالشرع من المسخ والحشر
ليس من المتنازع قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ اهل المائدة قردة وخنازير رد لنفوسهم
الى ابدان حيوانات آخر والمعاد الجسماني رد للنفوس الكل الى ابدان آخر انسانية للقطع بانها غير الهالكة وهذا
توهم فاسد فان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها من الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف
والاكتساب لا ان يتبدل صور الابدان كما في المسخ او ان يجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فيرد اليها النفوس
كما في المعاد واحياء عيسى على نبينا وعليه السلام لبعض الاشخاص واما ما قيل ان النفوس الكاملة تنتقل بعالم
العقول والمتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسب
من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات متدرجة في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات مثلا يتعلق نفس
الحريص بالخنزير والسارق بالفارة والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدريج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص
فالجنة عندهم عبارة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بتلك الابدان فمجرد حكايات لا يعضدها
شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها ثم الثابت بالشرع
بقاؤها واتفقت آراء المتكلمين والحكماء على ذلك اما عند المتكلمين فللنصوص القاطعة من الكتاب
والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى ذكره واما عند الحكماء فلوجهين واليه
اشار بقوله وافقت الحكماء المتكلمين بناء على استنادها الى القديم مستقلا او بشرط حادث في حدوثه
دون البقاء وعلى ان قوة الفناء بمعنى امكانه الاستعدادي يفتقر الى محل تقرير الاول ان النفس مستندة
الى علة قديمة اما بالاستقلال فيكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا يكون ازلية لكنها ابدية لان
ذلك شرط الحدوث دون البقاء وتقرير الثاني انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء

وقوة الفساد

٥٠ وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا معه موصوفا
به ويستحيل ان يكون الشيء بالفعل باقيا مع الفناء والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون
بعينها محلا لقوة الفساد والمشتملة عليه فلا يكون هي قابلة للفساد بل القابل هو المادة الباقية فان
قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو اعتباري لا يقتضي وجود محل اجيب بان المراد الامكان
الاستعدادي الذي يجتمع مع وجود الشيء فصل في مدرك الجزئيات
عندنا معاشر المتكلمين هو النفس لانها الحاكمة بها وعليها والها السمع والابصار لا نزاع في ان
مدرك الكليات من الانسان هو النفس وانما النزاع في مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فعند المتكلمين هو النفس لوجوه الاول ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا
غير ذاك من الحكم بين الكلي والجزئي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك
من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد الثاني ان النفس كل احد يتصرف في بدنه الجزئي ويباشر افعاله
الجزئية وذلك يتوقف على ادراك الجزئيات لان الراي الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على
السواء الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان
يتوقف بعض تلك الادراكات على استعمال الالات وليس النفس سوى ذلك الواحد الذي يشير
اليه كل احد بقوله انا وعند الفلاسفة مدرك الجزئيات الحواس للقطع بان الابصار للباصرة
والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس وهذا في التحقيق عود من الطلوع الى ضيق ريا
وآفتها الرافعة الباصرة آفة له لا الابصار هذا في التحقيق دليل آخر وتقريره ان الابصار بالباصرة
وبهذا او الالم يحس آفتها آفة له والثاني لا بالتجربة وللقطع بان ما يمتنع ارتسامه في المجرد
من ذوات الاوضاع والمقادير كثيرا ما تتخيل في القوى الجسمانية لما مر من انه لابد في الادراك
من الارتسام وقد سبق مرارا ما يدفعه فتذكر والقول بانها اي النفس لا تدرك الجزئيات بالذات
بل بالالات على ما صرح به المتأخرون من الحكماء يرفع النزاع ويظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يقتضي
ان لا يبقى ادراك الجزئيات عند فقد الالات فان ادراكات الجزئيات اذا كان مشروطا بحصول
الصورة في الالات فعند مفارقة النفس وبطلان الالات لا يبقى مدركة للجزئيات ضرورة
انتفاء المشروط بانتفاء الشرط والتجربة تشهد بخلافه فان للنفس بعد مفارقة البدن تعلقا ما
بالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات ولهذا ينتفع
بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار كما ينطق به كثير من الاخبار الواردة عن اهل بيت الاطهار صلوات
الله عليهم اجمعين هذا على ما في النسخة التي هي عندنا وفي بعض النسخ والشريعة بخلافه وهو ظاهر وفي
بعضها والتنزيه بخلافه وهو يمكن ان يكون تصحيفا من التربة او التنزيل والمراد تنزيه النفوس
البشرية يشهد بخلافه فصل في قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ

فصل في مدرك الجزئيات

فصل في قوة النفس

الباب الرابع

للاستكمال بالعلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا وله مراتب اربع لانه اما استعداد ضعيف
هو محض قابلية النفس للمعقولات وهو العقل الهيولاني الذي شانه الاستعداد المحض تسميتها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها منزلة قوة في الطفل للكتابة
واما استعداد متوسط وهو العقل بالملكة الذي هو استعداد لتحصيل النظريات بحصول
الضروريات سمي بذلك لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد
لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب الاستعدادات واما استعداد
قوي وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها
مكتسبة مخزونة بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى
شاء وهو العقل بالفعل الذي لها التمكن من استحضار النظريات من غير تجشم كسب جديد
سمي بذلك لشدة قربه من الفعل واما كمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة
الكاتب حين يكتب وهو العقل المستفاد الذي هو حضور النظريات عنده مشاهدة سمي
بذلك لانه مستفاد من العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما لها من الكمالات
وقد يختلف عبارات القوم في ان هذه المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات والكمال
او للنفس باعتبار اتصافها بها او للقوى في النفس هي مبادئها مثلا يقال تارة ان العقل
الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انها قوة استعدادية او قوة
من شانها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدا الفطرة من قابليتها للعلوم وقوة
النفس باعتبار تاثيرها في البدن لتكميله وان كان ذلك ايضا آيلا الى تكميل النفس
من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا وهي قوة التصرف
والاستنباط لانتظام امر المعاش والمعاد والحاصل انها قوة بها يتمكن الانسان من
استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار
وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم
بذلك امر معاشه ومعاده فلها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل
والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور هي مصلحة
له وصناعات وغيرها ونسبة الى القوى النظرية وهي ان اعمالها الاختيارية تنبعث
عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او
ظنية يحكم لها القوة النظرية ويتفرع على الاول اي العقل النظري الحكمة النظرية المفسرة
بمعرفة الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية وينقسم بالقسمة الاولية الى اقسام
ثلثة وهي الالهي والطبيعي والرياضي لانه ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث

يتعلق بالمادة

يتعلق بالمادة تصورا او قياما فهو العلم الطبيعي وان كان من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا
فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة في الوجود دون
التصور وان كان من حيث لا يتعلق بها قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الاعلى
وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب تعالى والمجردات وما يتعلق بذلك ويتفرع على الثاني
اي العقل العملي الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل
الصحيح كذلك اي بقدر الطاقة البشرية وفسر والحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج النفس
من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الاختلاف وشاع الباطل والضلال
لزم الاقتداء بمن ثبت بالمعجزات الباهرة والآيات الظاهرة انه مبعوث من الله تعالى فكانت
الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة ما لها وما عليها
والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان المشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل والى هذا المعنى اشار بقوله ثم منهم من يقول ان الفقه اسم
للعلم والعمل جميعا وقد يقال الحكمة العملية بمعرفة ما يتعلق باختيارنا وغايتها العمل وتحصيل
الخير فان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق واهل المنزل اي ان تعلقت باصلاح
اهل المنزل فتدبير المنزل والمدينة اي ان تعلقت باصلاح اهل المدينة فسياسة المدن واصول
الاخلاق الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهي القوة التي هي مبدا جذب المنافع ودفع
المضار من الماكل والمشرب وغيرها ويسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وهي اي اعتدال
تلك القوة اي التي يحدث من اعتدالها العفة وهي ان يكون تصرفات البهيمية على وفق
اقتضاء النطقية واعتدال القوة الغضبية التي هي مبدا الاقدام على الاهوال والتشوق الى
التسلط والغلبة والتي يحدث من اعتدالها الشجاعة وهي انقيادها للنطقية ليكون
اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة واعتدال القوة النطقية والتي
يحدث من اعتدالها الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة ومجموعها العدالة
وهي حالة متشابهة يحصل من اجتماع تلك الفضائل ولكل طرفا افراط وتفريط هما رديتان فللعفة
الخمود اي السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات وهو طرف التفريط والفجور
اي الوقوع في ازدياد اللذات وهو فرط الاختلاط وللشجاعة التهور اي الاقدام على ما لا
ينبغي وهو طرف الافراط والجبن اي الحذر عما لا ينبغي وهو طرف التفريط وللحكمة الجربزة
وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وهو طرف الافراط والغباوة وهي تعطيل الفكر
بالارادة والوقوف عن كسب العلوم وهو طرف التفريط فالاوساط فضائل والاطراف
رذائل

فصل في العقل

احتج اي الحكماء على وجوده بان اول المخلوقات

فصل في العقل

لا يكون جسماً للكثرة ولا هيولى او صورة او عرضاً للافتقار الى الغير فاعله ونفساً لانها لا تستقل
بايجاد ما بعده فيجب ان يكون جوهراً مفارقاً في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان
العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى فيلزم صدور الكثير عن الواحد
الحقيقي او العرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسماً لزم المحال
المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو محال
اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بشركة المادة فيلزم
تقدمها على نفسها وان كان نفساً لم يفارق في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط الفاعلية
اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه وحاصل الكلام ان الممكن الاول لا يصح
وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني ويرد عليه منع امتناع صدور الفعل الكثير عن الواحد
ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجداً لما بعده لم لا يجوز ان يكون وسطاً وقد يجوز
ان يكون اول ما يصدر نفساً او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن والجزء الآخر من الجسم
ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات ولو سلم فلا نسلم ان البدن شرط
لفاعلية النفس بل لادراكاتها واحتجوا على ذلك ايضاً بان علة اول الاجسام لا بد ان يشتمل
على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم
الشيء على نفسه بيان ذلك يظهر لك مما حررناه في الدليل الاول ويرد عليه ايضاً واحتجوا ايضاً
بان دوام حركات الافلاك ليس الا لنيل شبه ام غير مستقر بمعقول كامل بالفعل لا يتناهى
كمالاته والا لزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب لئلا يختلف الحركات فتعين
العقل تقريره انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوساً او معقولاً
والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر
غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال فتعين الثاني وهو لا يكون المطلوب
معقولاً وذلك المطلوب معشوق ولان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب يقتضيه محبة
مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل
شبه احدهما والاولان باطلان لان الذات والصفات لا ينال في الجملة فيلزم
امتناع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان
لا ينال اصلاً فلا بد من اليأس فيلزم الانقطاع او دوام المحال فتعين الثالث
فهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبهها مستقراً او لا
يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبهها غير مستقر لكن شبهها لابد شبه بحيث
ينقضي شبه ويحصل آخر ويجب ان يتحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية

والا يلزم

والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول متشابهات غير متناهية يحصل على
التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجوداً
متصفاً بصفات متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل
الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر والفلك يقبل
منه الفيض بواسطة تلك المتشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم
يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلاً وثبت بذلك تعدد العقول واورد
عليه انا لا نسلم وجوب دوام حركة الافلاك ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب
او للدفع ولو سلم فلا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه
اجزائها تشابه احوالها ولا يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حالة حصول اليأس
ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء وزعموا اي الحكماء انها اي العقول
لا يكون اقل من عشرة واما من جانب الكثرة فلا علم عندهم انها كيف لا قطع بانحصار
الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين المحيط بالكل والفلك الثوابت افلاك
كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك
الجزئية عقل يدبر امره ويتشبه هو به والعاشر هو عقل الفلك الاخير هو المدبر
لعالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع
الفلكية والمراد بتدبير العقل التاثير وافاضة الكمالات لا التصرف الذي
للنفوس مع الابدان وزعموا انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة
يحل فيها كالصور والاعراض او يتعلق بها كالنفوس والعقل مبرأة عن ذلك
منحصرة انواعها في اشخاصها لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد
وما يكتنفها من الهيئات جامعة لكمالاتها اي كمالاتها لانها حاصلة بالفعل لان خروج
الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بمادة يتدرج في الاستعدادات بحسب
تجدد الحادثات من الاوضاع والحركات عاقلة لذواتها ولما سواها من المجردات وجميع
الكليات واما لذواتها فلانها حاضرة عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل
اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما لغيرها فلانها
مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراءته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة
المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات
لان الصور العقلية ليست متمانعة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه

من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولها في جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة
ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقف صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن
صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فثبت صحة تعقلها اياها
اذ لا معنى له سوى مقارنتها المجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للمعقول فهو حاصل لهما بالفعل لما
مر فيكون عاقلة لذاتها ولسائر المعقولات هذا وانت خبير بان بناء هذه الادلة على مقدمات
غير مسلمة عند المتكلمين وزعموا انها اي العقول مبادي لكمالات النفوس اي الفلكية والبشرية
والنفوس كلها من حيث هي نفوس وللاجسام اما الفلكية فمعنى ان تلك الحركة المستديرة موجبها
العقل لا بطريق المباشرة بل بطريق الافاضة لكمالاتها واما البشرية فمعنى ان الاخير من ا
العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل
في تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا
اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب المحسوس احتجب عن الصور العقلية كالمرآة
فانها اذا حوذي بها صور تمثلت فيها واذا اعرض عنها زال ذلك التمثيل واما النفوس
من حيث هي نفوس فمعنى انه يجب ان يكون مبدأ كلها من العقول اذ لا يجوز ان يكون من الواجب
لان النفوس لا يكون الا مع الاجسام ولا يصدر عن الواحد الحقيقي الا الواحد ولا ان يكون من
الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من
النفوس لانها من حيث هي نفوس انما تفعل بواسطة الجسم ويصدر عن الاول باعتبار وجوده
عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم هذا اشارة الى ما ذكره الفلاسفة
في ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول فقد سبق ان اول ما يصدر عن
الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلما
بذلك وبمبدئه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه
فلك استنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت
بالبرهان من الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعرفة الاوضاع والحركات وقيل
صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى للفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار
علمه بوجوب وجوده لعلته عقله وباعتبار علمه بعلته نفسه ولا يخفى ان هذا مبني على امتناع صدور
الكثير عن الواحد وقد عرفت ما فيه وزعموا اي الفلاسفة ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس
الفلكية وخصوا الاول باسم الكروبيين والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا
ان الجن ارواح مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس
البشرية بابدانها والشياطين هي القوة المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى

العقلية وهو دفعها

العقلية وهو دفعها عن جانب القدس وزعموا ان لكل فلك روحا كليا يتشعب منه ارواح كثيرة والمدبر للامر
العرش يسمى بالنفس الكلية ولكل نوع من انواع الكائنات روح يدبر امره ويسمى بالطباع التام هذا اشارة الى
ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا
العرش اعني الفلك الاعظم على زعمهم روح يسري اثره في جميع ما في جوفه ويسمى بالنفس الكلية والروح
الاعظم والارواح المتشعبة منه كثيرة متعلقة باجزاء العرش يدبر امرها على تدبير النفس الناطقة
امر البدن ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية وعلى هذا يحمل قوله عز من قائل يوم يقوم
الروح والملائكة صفا صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا
سائر الافلاك فان لكل درجة انجم ارواحا يظهر اثره عند حلول الشمس فيها وكذا لكل من الايام
والساعات والبحار والجبال والعمران وانواع النبات والحيوان على ما ورد في الشرع من
ملك البحار والارزاق وملك الموت والامطار وعندنا الملائكة اجسام لطيفة نورانية
شانهم الخير والطاعة والقدرة على الاعمال الشاقة ومسكنهم السموات وهم رسل الله
تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامنائه على وحيه يسبحون الليل والنهار ولا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن كذلك اجسام لطيفة هوائية تتشكل
باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة الا انهم منهم المطيع ومنهم العاصي والشياطين
اجسام نارية شانهم الشر والاغواء يتذكر باسباب المعاصي واللذات وانسا منافع الطاعات
ثم ترتب بقوله ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار في بعض الاحوال على ما عليه كل الكلام في كل
باب اعرضنا عنه مخافة للاطناب والله الهادي لطريق الصواب الى دفع ايرادات يورد في هذا
المقام وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل
سليم الحس والملازمة ظاهرة وكذا بطلان التالي وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا يجوز رؤية الممتزج
يلزم ان لا يروا اصلا وان يتمزق ابدانهم ويتحلل تراكيبهم بادنى سبب والملازمة ظاهرة واللازم باطل
لما تواتر من مشاهدة الانبياء والاولياء عليهم السلام اياهم ومكالمتهم وبقائهم زمانا طويلا مع
هبوب الرياح العاصفة والدخول في المساجد الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية
وامزجة مخصوصة يقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور تشكلها بالاشكال المختلفة
وحاصل الجواب منع الملازمات اما على استناد الممكنات الى القادر المختار كما هو الحق فظاهر واما على
القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار
وفي بعض الاحوال دون بعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الجلباب لهم فيبصروا
وان يكون نفوسهم وامزجتهم او صورهم النوعية يقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل
اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال على ما هو حق كل مقام والله هو العاصم عن الضلال

الباب الخامس في الالهيات

من المبحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه وهو المقصد الاقصى
والمطلب الاعلى في هذا العلم وجه تأخير هذا الباب عن الابواب السابقة ظاهر اما عن الاعراض
والجواهر فلان اثبات التجرد والعلم والقدرة له تعالى وكذا نفي الجوهرية والعرضية عنه تعالى انما
يحسن بعد معرفة الجواهر والاعراض واحوالهما واما تقديمها على الباب السادس فلان
النبي عليه السلام انما يبحث عنه من حيث هو مبعوث من قبل الله تعالى ولا شك في
توقفه على اثبات الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وفيه فصول

الفصل الاول في الذات لا بد في الممكنات من واجب وفي المحدثات من قديم دفعا للدور
والتسلسل اشار الى الاستدلال بكل من الامكان والحدوث لما تقرر من ان علة
الاحتياج اما الامكان او الحدوث تقرير الاول ان مدبر العالم ان كان واجب الوجود
فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل او الانتهاء
الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب وتقرير الثاني
ان العالم حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل واكثر مشايخ المعتزلة على
ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة محتاجة الى
الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث
قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح
وجوده على عدمه الى مؤثر هذا وقيل هذا طريقة ٢ على نبينا وآله وعليه السلام حيث قال ٢ الخليل
لا احب الآفلين فقد استدل بافوله على حدوثه وبحدوثه على ثبوت محدثه تقرير آخر
على طريقة الحكماء لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا
فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل
وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعلى طريقة المتكلمين لا شك في وجود حادث
وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال او ينتهي الى
قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب في المتكلمين لما لم يقولوا بقدم
شيء من الممكنات كان اثبات القديم اثباتا للواجب لا يرد عليهم تجويز
الحكماء تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا
فلانه فرع مسألة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك في المعدات دون العلل
الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول هذا ثم قيل يمكن الاستدلال على وجود
الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في

الفصل الاول في الذات

الموجودات

الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا
ولا يخفى ما فيه لان مجرد الاستغناء عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى بمجرد الاتفاق
ثم اراد ان يشير الى وجوه اقناعية بذلا للمجهود فيما هو اعظم المطالب فقال وقد شاع
في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالآفاق والانفس بذواتها وصفاتها
من العالم الاعلى من الافلاك والكواكب في حركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة والعالم
الاسفل من طبقات العناصر وغرايب امتزاجاتها والآثار العلوية واحوال المعادن و
النباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع فيه من غرايب الحكم مما يشهد به علم
التشريح لامكانها او حدوثها لانه من العالم الاجسام من الآفاق والانفس هو النظر
في النظر الكلي النافع للجمهور والاستكثار منه يفضي الى اليقين والحدس التام الى ان
الصانع بمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال
ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري يشهد به الفطرة
وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل
سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات قلنا اما
اولا فلان كل احد يعلم بالحدس ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا يفتقر اليه كل شيء
ولا يفتقر هو الى شيء واما ثانيا فلان ذهن كل عاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو
الواجب فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى والا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض
ادلة بطلان التسلسل ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون كقوله
تعالى ان في خلق السموات والارض الى قوله لآيات لقوم يعقلون ثم الحق ان ذات الواجب
مخالفة لساير الذوات لئلا يلزم وجوب الممكن وامكان الواجب في بيان مخالفة الاحوال
الى ان المخالفة بينه وبين ما الذات المخصوصة لا لامر زايد عليه اليه ذهب الشيخ وابو الحسين
البصري فهو منزه عن المثل والند وقد ذهب قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لساير الذوات
وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة او بحالة خامسة
يسمى بالالهية الموجبة لهذه الاربعة لنا انه تعالى لو شارك غيره في الذات لخالفه بالتعين
وح فالوجوب ان كان للذات فيلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب
لتركبه قالوا الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك والجواب ان المشترك
مفهوم الذات وهو امر عارض للذوات المخصوصة فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود لا تفيد
الا اشتراك مفهوم الذات في صدقه على جميع الذوات وتشاركها في الحقيقة والحق ان كونه تعالى ازليا
ابديا غني عن البيان فانه لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده ممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي

الفصل الثاني في التنزيهات

الفصل الثاني في التنزيهات سلب ما يليق بواجب الوجود
لذاته لا جزء له والا لامكن لان كل مركب محتاج الى الجزء والاحتياج ينافي الوجوب ولا
تعدد لافراده هذا نفي التعدد بحسب الجزئيات بان يكون الموجد واجبين او اكثر كما ان
الاول نفي التعدد بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر لان ما به الاشتراك اما نفس
الماهية او جزئها او لازمها فلا تعدد وهو ظاهر وقد مر مثله غير مرة او منفصل فلا وجوب
لان الماهية حينئذ تحتاج الى المنفصل ليتميز به عن غيره فلا يكون واجبا لان الاحتياج ينافي
الوجوب وايضا لو كان في الوجود الهين قادرين لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي
للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان فيلزم المحالات كما اشار بقوله لانه ان وقع ما قصده
الواجبان اما بهما معا فلا استقلال وهو خلاف المفروض مع انه ينافي الوجوب ايضا لكل منهما
فتوارد العلتين على المعلول الواحد وهو محال او باحدهما فترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد
شيء من الممكنات وان قصد احدهما ان لم يتمكن من ضد ما قصده الآخر عجز لانه لم يقدر على ما
هو ممكن في نفسه عند ارادة الضد وان يتمكن فان وقعا معا لزم اجتماع الضدين والا فان
وان لم يقعا معا لزم عجزهما ان لم يقع مرادهما او عجز احدهما ان لم يقع مراد احدهما مع امتناع ارتفاع
مثل الحركة والسكون اذا فرض في ضدين لا يرتفعان ولزوم ترجيح بلا مرجح على تقدير عدم
وقوع مراد احدهما كما ان ارتفاع مثل الحركة والسكون على تقدير عدم وقوعهما معا فالنشر
على ترتيب اللف لا يقال ان اتفقا على كل مقدور فالتوارد والا فالتمانع والمقدمات
كلها ثابتة سوى امكان مخالفة احدهما الآخر وارادة ضده اذ ربما يمتنع لان الممكن
في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط كالكون الجسم في هذه الحيز حال الكون في حيز آخر وجب
بان الممكن في ذاته ممكن على كل حال والممتنع فيما ذكرتم هو الاجتماع فكذا ههنا فلزوم المحال انما
هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة
في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم ان الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا
استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه
لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة
ليس عجزا بل العجز هو عدم القدرة بناء على سد الغير طريقهما وهذا البرهان يسمى برهان التمانع
هذا واعلم انه يمكن اثبات التوحيد بالادلة السمعية كاجماع الانبياء
على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك والنصوص من كتاب الله تعالى لان بعثة الانبياء
وصدقهم بدلالة المعجزة لا يتوقف على الوحدانية واليه اشار بقوله وفي النصوص القطعية
كثيرة وفي قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع المشركون

المخالفون

المخالفون في هذه المسألة هم الثنوية القائلون بالنور والظلمة والمجوس القائلون باهرمن ويزدان
والمثبتون للولد لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعبدة الاصنام وهم الوثنية الا انهم لا يقولون
صريحا بوجود الآلهة ولا يصفون الاوثان بالصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة
بل اتخذوها تماثيل الانبياء والزهاد واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها على زعمهم
الفاسد الى ما هو حقيقة لكن يلزمهم القول بذلك لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب وهم
قائلون باستحقاقها لاصنامهم واما القائلون بقدم الصفات اما الاشاعرة حيث جعلوا الكل
وصف معنى قديم فيقولون هو قادر بقدرة قديمة غير ذاته تعالى وهكذا او خلق الحيوان لافعاله
والشيطان للقبائح على خلاف مشية الله تعالى وهم المعتزلة وخلق العقول للنفوس وبعض
الاجسام وخلق العقل والافلاك لعالم العناصر وهم الفلاسفة فيبالغون في التوحيد
الا القول بذوات القديمة الموجدة لذوات مستقلة كما ذهب الفلاسفة خطب جليل
فرجع التوحيد عند الاشاعرة الى نفي تعدد الخالق وعند المعتزلة الى نفي تعدد القديم وعند
الفلاسفة نفي تعدد الواجب لذاته لا لغيره والواجب ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق لان
كل جسم مركب من اجزاء عقلية ووجودية ومقدارية وكل مركب محتاج الى جزئه والاحتياج
ينافي الوجوب ولا عرض لاحتياج العروض الى المحل ولا متحيز للزوم قدم الحيز لانه تعالى
قديم ولا قديم سواه بل وجوبه لوجوب الحيز وامكان الواجب تعالى لان المتحيز محتاج الى
الحيز بحيث يستحيل وجوده بدونه دون العكس لجواز الخلاء ولا جوهر لانه عند المتكلم
هو المتحيز بالذات وعند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك
انما يتصور فيما كان وجوده غير ماهيته ولو اريد بالجوهر القائم بنفسه والجسم الموجود فيمتنع
شرعا وحتيا لان اطلاق الاسماء عليه توقيفي ولا توقف ههنا ولايهامه ما
عليه المجسمة فقوله شرعا اشارة الى الاول وحتيا الى الثاني ثم اشار الى بعض
اقوال الجهلة بقوله والقول بانه جسم على صورة انسان فقيل شاب امرد وقيل
شيخ اشمط او غيره كما نقل عن مقاتل بن سليمان انه مركب من لحم ودم وقيل نور يتلألأ
كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار من شبر نفسه وفي جهة العلو مماس للعرش
او محاذ له تعالى بان كل موجود جسم او جسماني او متحيز فيه متصل بالعالم او منفصل
عنه جهالة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او لبعض الجهلة اقوال سخيفة آخر سندلت
دون ذكرها ثوبا والنصوص من الآيات والاحاديث الدالة بظاهرها على خلاف
ما هو الحق نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا اليه
يصعد الكلم الطيب وحديث النزول في ليلة الجمعة متأول اما اجمالا على القول بالوقف

عن الله فنقول الاستقراء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا على القول بالوقف على الراسخون في العلم فنقول الاستواء الاستيلاء وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه لان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة والتخصيص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات **ولا يتحد بغيره** لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا **ولا لزوم الانقلاب** ان صار ممكنا كغيره او امتناع **الوجوب الامكان** ان كان واجبا كما كان **ولا يحل في غيره** اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني المطلق الاحتياج واليه اشار بقوله **لامتناع الاحتياج** ولان معنى الحلول هو التبعية في التحيز فيلزم كونه متحيزا وقد مر بطلانه واليه اشار بقوله **لامتناع التحيز وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام وعن بعض الغلاة في حق علي امير المؤمنين عليه السلام** وعن بعض الصوفية في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **ويمتنع اتصافه بالحوادث** اي الامور الموجودة بعد عدمها لانه تغير تقريره انه لو قام به حادث لكان ذاته تعالى متاثرة عنه متغيرة به وهو محال لانه تعالى يتاثر عن غيره ويرد عليه ان كان المراد بتاثره عن غيره حصول صفة له بعد ان لم يكن فهو مصادرة وان كان المراد ان هذه الصفة تحصل في ذاته من غيره فممنوع لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او الايجاب بان يقتضي صفة كمالية مشروطة بحوادث متلاحقة الافراد مشروطا حدوث كل باقتضاء الاخر **ولانه يمتنع في الازل لانه انقلاب** تقريره انه لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا واللازم باطل اما بيان الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان فقبوله للاتصاف بالحوادث ان كان بالنسبة الى الملازمة واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة وصحتها ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا ويرد عليه ان ازلية الصحة غير صحة الازلية **ولوجوب ضده فيلزم عدم الخلو عن الحادث** تقريره انه لو قام الحادث بذاته تعالى لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث حادث ولا يخفى ان مقدمات هذا الدليل كلها في حيز المنع **واما الاتصاف بما هو حادث** تعلق من الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة او بما يتخذ من السلوب **والاضافات** كما صح بعد ما لم يكن لكونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو الموجود **والاحوال** كالمعية والقبلية **فليس من المتنازع** اشارة الى دفع ما احتج به الخصم من انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى وانه تعالى صار خالقا للعالم بعد ان لم يكن وقد اخبر انه تعالى الاضافات الموجودة في الخارج عندهم والجواب

ان التغير انما يكون في الاضافات والتعلقات قال في المواقف **تنبيه** الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة وحقيقية ذات اضافة واضافية محضة ولا يجوز التغير في الاول مطلقا ويجوز في الثالث مطلقا واما الثاني فيجوز في تعلقه انتهى اقول القسم الثالث صفات الفعل وهي عند الاشاعرة ما اشتق من امر خارج كالخالق والرازق لهما مشتقان من الخلق والرزق وعندنا ما يجوز سلبه عنه في الجملة فانه كان في الازل ولم يكن خالقا ورازقا وليس المراد انه يتجدد له صفة حادثة كما زعم طائفة من المعتزلة لانه اجل واعظم من ذلك بل المراد انه يفعل هذه الاشياء ويوجدها من غير تغير في ذاته وحدوث صفة له

الفصل الثالث في الصفات الوجودية

وهي التي لها صفات الذات وهي عند الاشاعرة ما قام به او اشتق من معنى قائم به كالعلم والعالم وعندنا ما لا يجوز سلبه عنه قط فان العلم مثلا عندهم صفة زائدة قائمة بذاته تعالى ولا ينفك في انه عنها ابدا وازلا وهذا غير صحيح عندنا اذ لا قديم الا هو بل في ذاته المقدسة علم لكل معلوم وجد او لم يوجد والتغير انما هو في المعلوم والعلم واحد في الحالتين والى ما ذهب اليه اصحابه اشار بقوله **ومن** ترك الصفات موجودة قديمة **زائدة على الذات** بمعنى انه عالم بعلم وقادر بقدرة وهكذا باقي الصفات **اذ لا يعقل من العالم الا من له علم** هذا من الوجوه المزيفة التي استدلت الاشاعرة على مذهبهم وهي اثنان الاول قياس الشاهد على الغائب والثاني التمسك باللغة والا يرجع بالاخرة الى القياس المذكور وتقرير الاول ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وتقرير الثاني ان العالم في عرف اللغة لا شك انه من قام به العلم فمعنى العالم ههنا من قام به العلم فكذا حقه هناك وبطلانهما واضح اما الاول فلما استضعفه صاحب المواقف في المقصد الخامس في المرصد الخامس حيث قال الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد ولا بد فيه من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع مانعا لوجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة واما الثاني فلان اعتبارات اللغوية مما لا يعتد به في المطالب العقلية على انه لا يعتبر في اللغة في معنى المشتق قيام مبدئه غاية انه في اكثر الموارد يستلزم ذلك الا ترى انه صح بحسب اللغة الضوء مضيء ولا يقوم به ضوء وانه لا يعتبر المشتقات في الفارسية بما لا يقتضي قيام المبدأ فيقال العالم معنى دانا والقادر توانا وهكذا ومنها قوله **ولو كان علمه ذاته لكان حمله** تقريره ان مفهوم كونه عالما لو كان نفس ذاته لم تفد حمله على ذاته وكان قولنا الله عالم بمنزلة الله الله والتالي باطل فان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة وفيه نظر بين لان غاية ما يدل هذا الدليل زيادة مفهوم العالم ونظائره من الصفات على مفهوم الذات ولا نزاع فيه انما النزاع

فما صدق عليه هذا المفهوم وحقيقة الذات فليس هذا منه في ذلك في شيء منها قوله لو لم تتميز الصفات الا
التميز الحقيقي فمسلم ولا ضير فيه وان اراد الاعتباري فممنوع وجاز اتصافه بما تتصف
الذات تقريره ان الصفات لو كانت عين الذات كانت متحدة معه فيجوز اتصافه بالصفات
بما تتصف الذات والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة والجواب منع بطلان التالي كما استدل
الرازي بانه لو كانت الصفات عين الذات لكان الذات شيئا واحدا فكان الاستدلال على كونه عالما يغني
عن الاستدلال على كونه قادرا وبطلانه ان لم يدل على بطلان المقدم والجواب ان ذلك مبني على الخلط بين
المفهوم والفرد ولو كان المراد ان الذات عين المفهومات الكلية كان لما ذكره وجه في الجملة واذا كان المراد
ان الذات بذاتها عين افراد تلك المفهومات فمن غاية التسقط لان قولنا الذات عالم مشروح بمنزلة قولنا الذات
عين فرد لهذا المفهوم والاستدلال عليه لا يغني عن الاستدلال على انها عين فرد المفهوم الآخر وذهب الامامية
والمعتزلة الى عينية الصفات بمعنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الذات والصفات معا مثلا
ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم بخلاف ذاته تعالى لا
يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة فجميع الاشياء منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار علم وكذا الحال في باقي الصفات فالذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار
وليس المراد ان المفهومات الكلية التي بهذه الصفات عين الذات مثلا لم يرد ان العلم بالمعنى الذي يعبر عنه
بدانستن عين الذات بل ارادوا بالعلم مبدأ الانكشاف وقالوا ان افرادها في الممكنات زائدة على
ذواتها فان العلم الخاص على مبدأ الانكشاف في زيد زائد على ذاته فزيد ليس بعلم بل هو عالم بعلم زائد على
ذاته واما في الواجب فعين ذاته بذاته مبدأ الانكشاف لا بصفة زائدة عليه فذاته بذاته علم
وعالم وبما قررناه لك يظهر ان المستدل انما لم يفهم معنى عينية الصفات ولم يفرق بين المفهومات
الكلية وافرادها وقالت المعتزلة فيه استكمال بالغير تقريره ان صفته تعالى صفة كمال فلو كانت زائدة
على الذات يلزم ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا وتعليل
العالمية بالعلم مع انها واجبة فلا تحتاج الى الغير وتكثر القدماء حتى قال الرازي النصارى كفروا
بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا التسعة ثم اشار الى الجواب عن الاولين بقوله قلنا
لا عين ولا غير ولا يخفى ركاكة هذا الاصطلاح وانه مما يأباه العقل السليم ولو سلم المغايرة فلا نسلم
امتناع الاستكمال بمعنى ثبوت صفة كمال له بل المحال هو استفادة صفة كمال من غيره
وفيه ان العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره
مطلقا وانه لا كمال الا له تعالى في اتصافه بصفة كمال هي غيره لان الغيرية تستلزم الافتقار الذي
يستلزم الامكان وانما يكون ذلك كمالا في شأن الممكن الناقص فهذا ايضا آيل الى قياس
الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه والى الثالث بقوله الكثرة في الذوات القديمة كما لزم

النصارى

النصارى وفيه انهم لم يثبتوا ذوات ثلثة بل قيل هذا افتراء من بعض المتعصبين عليهم للتفصي عن هذا الايراد
فانهم يقولون ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب
والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة قالوا اي المعتزلة في بقاء
الصفات لو كانت زائدة يلزم قيام المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة وهو محال
قلنا نستحيل قيام العرض بالعرض لا يكفي عدم استحالته ايضا اذ السرعة مثلا عرض قائم بالحركة والمعنى اعم
اذ يجوز ان يكون من قبيل الصورة ولو سلم امتناع قيام المعنى بالمعنى فهي اي الصفة باقية ببقاء الذات
ولا يكفي ان بقاء الصفة ببقاء الذات على تقدير زيادة الصفات غير معقول او نقول بقاؤها اي بقاء الصفات
عينها فلا يكون زائدة عليها ليلزم قيام المعنى بالمعنى قالوا لو كانت الصفات زائدة فاذا تعلق
علمه وقدرته بشيء والتعلق علمه وقدرته بما به من وجه مصلح بجاني قدرته وعلمه قدرة ثانية وعلم فلا
يكشف آثارهما فيلزم اما قدمهما معا او عدمهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم قلنا
التماثل ممنوع اذ المتماثلات قد يشترك في لازم واحد ولو سلم فلم لا يشترك في القدم والحدوث
لان المتماثلات قد يختلف فيهما كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن هذا والمعتمد في ذلك عند اصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم ما ورد عن اهل البيت عليهم السلام من الاخبار المتواترة الدالة على ان
من يقول بزيادة الصفات فهو مشرك ايضا لو كانت زائدة فان كان وجودها واجبة لزم تعدد واجب
الوجود وان كانت ممكنة لزم افتقار الواجب لذاته الى الممكن وايضا يلزم ان يكون حقيقة
الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه فيكون ممكنا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا المعنى اشار
امير المؤمنين ومقتدى قوانين الدين صلوات الله وسلامه عليه حيث قال اول الدين معرفته
وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص
له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف
الله تعالى فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله صدق صلوات الله وسلامه
عليه وعلى الائمة الطاهرين من ذريته ولعنة الله على اعدائهم وغاصبي حقوقهم اجمعين الى يوم الدين فان
قيل لو كان المراد بالحقيقة الالهية الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في الذات ولو كان
المراد هنا كيفيات او صفة متعددة قائمة بتلك الذات فليس هناك الا ملاحظة المركب مع الصفات
قلت ان اراد انه ليس هناك موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم
العالم والقادر وغيرهما فنعم الوفاق وان اراد انه يتحقق هناك ملاحظة المركب مع الصفة القائمة
به فهو كلام لغو لا اثر له في الاستدلال وقد اول كلام مولانا امير المؤمنين بانه يمكن ان يكون المراد
الصفات التي هي غير الذات بالكلية وتلك الصفات ليست مغايرة بالكلية ولا يخفى ركاكته عند من
له ادنى تدبر فيها لزم تلك الصفات القدرة فهو سبحانه قادر في الازل على الايجاد فيما لا يزال

بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه واليه ذهب
المليّون قاطبة واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان ايجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته
ويمتنع خلوه عنه واشار الى ادلة القدرة بقوله لاستناد الحوادث اليه وفاقا تقريره انه لو
لم يكن قادرا لزم ان لا يستند الحوادث اليه والتالي باطل بالاتفاق من المتخاصمين فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان اثر القديم الموجب لا يكون حادثا ولاستلزام ارتفاع ما ثبت
بالايجاب ارتفاع الموجب تقريره ان الحوادث قد ينقطع ويزول فلو كان الايجاد
الفاعل بطريق الايجاب لزم ارتفاع الفاعل عند ارتفاعه لئلا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة والتالي باطل بالاتفاق ولان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولامتناع استناد
مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف الاوضاع والاشكال الى غير المختار ولا اختصاص
الكواكب والاقطاب بمحالها لو لم يكن لقادر مختار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب
الى جميع اجزاء البسيط على السواء وكذا اختلاف الاجسام باوصاف اختصاص كل بها من اللون
والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لابد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص
فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية وشيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين
الكل وننقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات او ينتهي الى قادر
مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء وقد يتمسك في اثبات كونه تعالى قادرا
بالادلة السمعية الاجماع وغيره من النصوص القطعية كالكتاب والسنة فمنها ما يدل اجمالا
على انه خالق الكل لا خالق سواه ومنها ما يدل تفصيلا على انه خالق السموات والارض و
الظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض وتمسك الفلاسفة بان تعلق
الارادة لا يكون الا لمرجح وتسلسل احتج الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه اشار المص الى ذكرها والجواب
عنها الاول انه تعالى لو كان قادرا لاحتاج عند تعلق القدرة باحد الضدين الى امر مرجح من غير
خارج والا لزم انسداد باب اثبات الصانع وننقل الكلام في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات
الثاني ما اشار اليه بقوله بانه لو تعلق الارادة حادث فيتسلسل الحوادث لانه يحتاج الى تعلق
حادث اخر وهكذا فيتسلسل التعلقات الحادثة والثالث ما اشار اليه بقوله وبان الاثر انما يصدر
بعد تمام الشرائط ووجوب لا اختيار تقريره ان القدرة على الشيء بمعنى امكان صدور الفعل والترك
فهي لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر
التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر بدون المؤثر والرابع ما اشار اليه بقوله وبان
الاثر المختار ان كان اولى لزم الاستكمال بالغير وهو محال وان لم يكن اولى فالعبث
وهو متعال عن ذلك والخامس ما اشار اليه بقوله بانه لو امتنع صدور الاثر عنه في الازل

لزم الانقلاب

٥٨ لزم الانقلاب حين صدوره عنه فيما لا يزال او عكس هو استناد الازلي الى المختار لان الامكان في
الازلي مع الاسناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازل الى الحادث
بقوله وبانه لو اثرا اما ان يكون مع الوجوب فيجب او مع العدم فيمتنع والا لزم الجهل
ووجه الحصر ظاهر بناء على عمومه العلم فلا يكون موجدا حتى يكون صدوره عنه بالاختيار والجواب
عن الاول بان المرجح تعلق الارادة لذاتها ولا يحتاج تعلق ارادة المختار الى احد مقدوريه
الى داع كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان فلا يتسلسل على ان التعلقات اعتبارات
عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ثم لا نم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد
باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك ترجح الممكن بلا مرجح لا ترجيح القادر احد مقدوريه
بلا مرجح وعن الثاني بقوله وما يجوز تعلق الارادة في الازل بايجاده في وقته فلا يلزم قدم
الاثر ولا تسلسل الحوادث ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني ايضا بوجهين الاول منع
الملازمة الثانية والسند ان حدوث تعلق الارادة يجوز ان يكون لذاتها من غير
افتقار الى حدوث تعلق آخر وعن الثالث بقوله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
فالاثر ممكن في نفسه واجب بالنظر الى الشرائط واليه اشار المحقق الطوسي قدس الله
روحه القدسي في التجريد حيث قال ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
فان قيل فما الفرق بين الموجب والمختار قلنا على تقدير وجوب الفعل من القادر
واستواء اليه الطرفان بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق الارادة فوجوب احد
الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة به ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته به بالفعل بدلا
من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا
وعن الرابع بقوله والاولى في نفسه وللغير لا يكون عبثا ولا شك في اولوية الاثر
بالنسبة الى الغير والحاصل انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى للفاعل كان عبثا لم لا
يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفسه او بالنسبة الى الغير وان لم يكن تلك الاولوية
بالنسبة الى الفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن النفع للفاعل فلا نسلم استحالته
على الواجب فاصل الجواب يرجع الى اختيار الشق الثاني ومنع الملازمة او منع بطلان
التالي وعن الخامس بقوله والحادث ممكن في الازل ممتنع لكونه اثر المختار فالحادث
ممكن بالذات ممتنع بالغير والانقلاب انما يلزم لو كان الامتناع ذاتيا فقوله لكونه اثر
المختار تعليل للمقدمتين وعن السادس بقوله ويعلم وجوده بقدرته والوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار والمراد يعلم وجوده بسبب قدرته عليه فيئل الى
المقدمة القائلة العلم تابع للمعلوم ثم اشار الى عمومية القدرة بقوله ثم قدرته غير

منقطعة لم ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا لان التناهي من خواص الكم
ولا كم ثمة **ولا مقتصرة على بعض الممكنات** بل تعم جميعها لان المقتضي للقادرية هو
الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته **والمصحح للمقدورية هو الامكان** لان الوجوب
والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية **فالله على كل شيء قدير** لان نسبة الذات الى
جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا بناء على ما هو الحق
من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا **وخالف بعض المعتزلة** وهو
النظام ومتابعوه **في القبائح** قالوا لا يقدر على فعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ومع عدمه
جهل وكلاهما نقص والجواب على راي الاشاعرة انه لا قبيح بالنسبة اليه والحق في الجواب ان الحق
عدم الفعل لوجود الصارف لا ينفي القدرة **والبعض** هم الجبائية **في مقدور العبد** بدليل التمانع
والجواب اما على راي الاشعري فبانه مبني على تاثير القدرة الحادثة وعلى راي المعتزلة ان الله
تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه **والبعض** هو ابو القاسم
البلخي ومتابعوه **في مثله** لم مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او خال عنهما والكل
تم والجواب انها اعتبارات يعرض للعقل بالنسبة الينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات
فجاز ان يصدر عن الله تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف في العوارض لا ينافي
التماثل في الماهية ثم ما مر من الاختلاف ان كان في شمول قدرته تعالى بمعنى كونه قادرا على كل
ممكن سواء تعلق بالقدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وقد يعبر
شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع
فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما النزاع في كيفية الاستناد ووجوه الوسائط وتفاصيلها
وان كل ممكن اله لم يكن يستند حتى ينتهي الى الواجب اليه اشار بقوله وبالجملة **فالكل مستند**
ابتداء الى الله تعالى عند معشر الاشاعرة **وان من لم يكن بواسطة او ابتداء عند غيرنا** من المتكلمين
وهم المعتزلة **وبلا اعتبار ابتداء** وواسطة **او بواسطة** لم باعتبار واسطة **عند الفلاسفة** فانهم
ذهبوا الى ان الصادر عن الله تعالى بلا واسطة هو العقل الاول الذي هو مصدر لعقل ونفس وفلك
وهكذا ترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض **ومنها العلم** اعلم ان العقلاء
والمتكلمين والحكماء اتفقوا على اثبات العلم له تعالى الا شرذمة لا يعبأ بهم وللمتكلمين
في اثباته مسلكان الاول ما اشار اليه بقوله **لاستناد العالم مع احكامه وانتظامه اليه**
تقريره ان فعله تعالى متقن محكم خال عن وجوه الخلل مشتمل على الحكم والمصالح والعقل السليم يحكم
بان فاعل هذه الافاعيل المشتملة على تلك التفاصيل لا يمكن ان يكون جاهلا اما الاول فظاهر
لمن نظر في الافاق والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما في الحيوانات وما هديت

اليه من مصالحها

٥٩ اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها واما الثاني فضروري فان قيل ان كان المراد من
المتقن الموافق من جميع الوجوه فالصغرى ممنوعة اذ لا شيء من مفردات ومركبات الا ويشتمل على مفسدة
وان كان المراد الموافق من بعض الوجوه فالكبرى ممنوعة اذ ما من اثر الا ويمكن ان تنتفع به سواء كان
مؤثره عالما ام لا كالاحراق والتبريد بالنسبة الى النار والماء قلت المراد اشتمال الافعال على لطائف
الصنع وبدائع الترتيب وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل ويمكن ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم
بان ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر ونقض بفعل النحل المسدسات المتساوية بلا
فرجار ومسطر وما فيها من الحكم والمصالح ورد بمنع عدم علمه بذلك لجواز ان يخلق الله تعالى فيه علما بذلك او
يلهمه حالا فحالا ما هو مستبد لذلك الفعل والثاني ما اشار اليه بقوله **ولكونه قادرا مختارا** لما مر وكل
قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم وقد عورض
عليه بمنع كلية الكبرى اذ قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل متقن وحكم الاشياء واحد ورد بمنع
الملازمة اذ الضرورة فارقة ثم لما استدل بعضهم في اثبات كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من
الكتاب والسنة والاجماع اشار المصنف الى رده بقوله **واثباته بالسمع دور** لتوقف حجية السمع
على علمه تعالى فان حجية الكتاب موقوفة على صدق الرسول وكذا حجية السنة وكذا حجية الاجماع فان مأخذه
الكتاب مثل قوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين والسنة مثل قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء
وتصديقه انما يكون بمعجزته ودلالة المعجزة عليه لانها فعله ولا يجوز ان يظهر فعله بيد مفتر على الكذب
ويفتري عليه فعلم به انه ارسله وراض بالقبول عنه ومعلوم ان ذلك موقوف على العلم بان المرسل
عالم **بخلاف مثل القدرة والكلام** يعني ان اثبات مثل القدرة والكلام من الصفات الثبوتية
بالسمع صحيح اقول صحة اثبات كونه تعالى متكلما بالسمع ظاهر لعدم توقف الرسول على اثبات الكلام له
تعالى ولكن صحة اثبات القدرة لا يخلو من اشكال فتامل **وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر** بل يعم المفهومات
كلها الواجبة والممكنة والممتنعة **بمثل ما مر** في بحث القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية
ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء **وخالف بعضهم** وهم الدهرية **في العلم بذاته**
لعدم الاثنينية فان العلم نسبة وهي تستدعي الطرفين فنسبة الشيء الى نفسه محال والجواب بمنع كون العلم
نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة ولو سلم فالتغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
او بالعلم اللازم لتكثر الصفات اذ لو علم علمه بعلم وهكذا لزم التسلسل والجواب انه تسلسل في الامور الاعتبارية
مع انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما قال الرازي ولقائل ان كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما
كالعلم بالعلم قد يتعلق بهما علم واحد **وبغير المتناهي لاستحالة وجوده** تقريره ان المعقول متميز وكل متميز
موجود بيان الصغرى ان العلم اما نفس التميز او صفة يوجبه لانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية
اولى من غيره والكبرى غنية عن البيان فلو تعلق علمه تعالى بغير المتناهي لزم وجوده واللازم بين البطلان

او بالعدم لانه نفي محض فلا يكون متميزا وكل معلوم متميز والجواب منع المقدمة الاولى لان المراد التميز بحسب
الذهن والثانية ان اريد بحسب الخارج وخالف جمهور الفلاسفة في العلم بالجزئيات المتغيرة فاذا
علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى
ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير والثاني الجهل ورد بان الجزئي ما لا يتغير كذاته تعالى وذات العقول
وبان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف فلا يلزم التغيير الا في مفهوم اعتباري ولا محذور فيه
كالقديم يوجد الان موجود فيقطن قبل الحادث ثم معه ثم بعده ولا يلزم تغيير فيه بل امر اعتباري ومنه
ما قيل ان علم الباري بان الشيء الفلاني سيوجد هو نفس علمه بانه وجد فان من علم ان شيئا مخصوصا
سيوجد غدا وكان علمه ثابتا مستمرا الى الغد بلا غفلة فعند وجود ذلك الشيء المخصوص قد يعلم بهذا العلم
انه وجد الان وانما يحتاج الى علم اخر لطريان الغفلة والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد
حين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم تغير في علمه وهذا ماخوذ من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس علما
زمانيا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
بجزء منه فمن كان علمه محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده اليه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل
فالله سبحانه عالم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها على وجه متعاليا عن الدخول ثابتا ابد الدهر منزها عن
الدخول تحت الازمنة وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي كما قال بعض الاماجد الافاضل
وبالجملة فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره بل التغير والتكثر يكونان في الاضافات
بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور المختلفة المتكثرة وهذا انما يصح اذا لم يجعل نفس الاضافة بل يجعله
صفة ذات اضافة والوجه ظاهر وقد اشرنا اليه سابقا فتذكر ومنها الارادة وهي في اللغة نزوع النفس
وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والنزوع الاول لا ينفك عن
الفعل لانه سبب تام له والثاني قبل الفعل وقد ينفك عنه وكلاهما لا يتصور اتصاف الباري تعالى
به لانهما من خواص الجسم وفي الشرع يطلق على معنيين احدهما الارادة الحادثة التي فسرت في بعض
رواياتنا بانها نفس الايجاد واحداث الفعل وهي من صفات الفعل التي يصح سلبها عنه تعالى والى هذا
اشار الصادق عليه الصلوة والسلام في رواية عاصم بن حميد بقوله عليه السلام لم يزل الله تعالى عالما قادرا ثم اراد
وبما نقلنا لك من التفسير يندفع ما اورده بعض الجهلة من ان قوله عليه السلام ثم اراد يدل على اتصافه تعالى بارادة
حادثة كما هو مذهب طائفة من المعتزلة وهو باطل لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث وثانيهما الارادة التي هي من
الصفات الذاتية التي لا يتصف بنقيضها ازلا وابدا وهي التي وقع النزاع فيها ثم الكلام فيها في موضعين
الاول في تفسيرها والثاني في اثباتها بالبرهان اما الاول فعند الحكماء ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكمل
ويسمونه عناية قال الشيخ العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

على حسن النظام

على حسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من
غير انبعاث قصد وطلب من الاول كذا حقق انتهى وقريب منه في ذلك ما ذهب بعض اصحابنا الامامية
منهم المحقق الطوسي روح الله روحه القدوسي وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان الارادة هي الداعي وفسروا
الداعي بالعلم بالمنافع والمصالح فالارادة عندهم عبارة عن علمه تعالى بما هو خير نظام الوجود وخصص العلم
المطلق وهي عند اكثر اصحابنا الامامية رضي الله عنهم وقاطبة الاشاعرة وكثير من معتزلة البصرة صفة
غير العلم وبها يخصص احد طرفي المقدور بالوقوع لكن الاشاعرة ذهبوا الى انها قديمة زائدة
على الذات قائمة به كما هو شأن سائر الصفات الحقيقية عندهم وقد عرفت في بحث عينية الصفات
ما فيه كفاية انشاء الله تعالى واما المقام الثاني فقد احتجوا اليه بان القدرة نسبتها الى الضدين سواء اذ
كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق وكذا النسبة الى الاوقات
المعينة فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه في ذلك الوقت المعين من مخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح ثم ذلك المخصص ليست القدرة لاستواء نسبتها اليهما ولا العلم لانه تابع
لانه ظلة وحكاية عنه فيلزم الدور ولا الحيوة ولا السمع والبصر والكلام اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص
فاذن هو مغاير لها وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي نسبتها الى الضدين والاوقات سواء
فيعود المحذور والجواب منعنا ذلك بل هي صفة من شأنها تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها
المخصصة فلا حاجة الى صفة اخرى وقدمها لقدم الارادة لا يوجب قدم المراد دفع لما يقال من انها لا
بدون المراد فيلزم من قدمها قدمه ومن قدمه قدم العالم والجواب ان الارادة وان كانت قديمة لكن
التعلق حادث فلا يلزم قدم العالم وقيل يمكن دفعه على تقدير المراد ايضا فانه لا يستلزم قدم العالم اذ
ان يريد الله تعالى في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته لكنه يشكل بايجاد الزمان حيث لا وقت له الا ان
يجعل امرا اعتباريا فان قيل المراد انما لازم للارادة فيلزم قدمه والا فلا يكون الارادة مرجحة بل يكون المراد معها
جائز الوجود والعدم قلنا هو كذلك بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مرجح والقول
بانها اي الارادة حادثة قائمة بذاته تعالى على ما ذهب اليه الكرامية ضروري البطلان لاستلزامه الدور او
في الارادات لان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة وايضا يلزم اتصافه
تعالى بالحوادث والقول بانها اي الارادة نفس العلم بالنظام الاكمل كما هو مذهب الحكماء او كون القادر
غير مكره ولا ساه على ما نقل عن الحسين النجار او العلم في فعله والامر في فعل غيره كما قال
الكعبي او الداعية الى الفعل كما هو راي كثير من المعتزلة فقيل في الغائب خاصة وقيل في الشاهد
والغائب والمراد بالغائب جنابه تعالى بقرينة بمعنى العلم بنفع زائد في الفعل وفي الشاهد العلم او الاعتقاد
او الظن بذلك نفي لما هو معنى الارادة المعلوم لكل متصف بها يرجع الى دعوى الضرورة في
محل النزاع وقد دل عليه اي على المعنى المفهوم النصوص القاطعة من الكتاب والسنة ولا يخفى انه يمكن

ان الارادة بد

تأويل النصوص بحيث ينطبق على كل من المذاهب واستواؤه الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار
دفع لما يورد في هذا المقام تقرير الايراد ان الارادة اذا تعلقت ذاته باحد جانبي الفعل في
وقت معين صحت في ذلك الجانب في ذلك الوقت ويمتنع الجانب الآخر فيلزم الايجاب وسلب
الاختيار وتقرير الجواب ان الوجوب واللزوم بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه
ومنها اي من الصفات الثبوتية الحيوة وقد اتفق العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معناه
فعند ابي الحسين البصري معناه انه يستحيل ان يكون قادرا عالما وليس للذات صفة
باعتباره ينفي الاستحالة بل ليس الا الذات المتميزة بنفسها المستلزمة لانتفاء الاستحالة
واذا ثبت كونه تعالى قادرا عالما وجب ان يكون حيا وعند الاشاعرة انها صفة من شانها
ان يصير الذات الموصوفة بها بحيث يصح عليها القدرة والعلم لان الذات التي يصح
عليها القدرة والعلم مساوية لغيرها فلولا اختصاص الذات بما لاجله اتصف بهذه الصحة
دون غيرها لزم الترجيح من غير مرجح وقال المحقق الطوسي قدس الله روحه القدوس في اثبات
حيواته تعالى ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه
بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بالحيوة سيما
وهو اشرف من الموت الذي ضده وقال بمثل بيانه الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان
له تعالى بذاته لا بوجوده تعالى بحيث يصدر عنه افعال الحيوة ومنها السمع والبصر وهما القسمين
المتفق عليه بين العقلاء ولكن اختلفوا في معناهما فذهب الفلاسفة وابو القاسم الكعبي
وابو الحسين البصري الى انهما عبارة عن كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات وقد ثبت
انه تعالى عالم بكل معلوم فقد ثبت المطلوب واثبت جماعة من المعتزلة والاشاعرة معنى زايدا على العلم
قياسا على الشاهد ولا يخفى ما فيه واشار الى ما ارتضاه من الادلة بقوله لدلالة النصوص القاطعة
من الكتاب والسنة والاجماع بل العقلاء كلهم على ذلك بل هو مما علم بالضرورة من دين
محمد صلى الله عليه وآله ولان الخلو عنها اي عن الحيوة والسمع والبصر في حق من يصح اتصافه
بها نقص فامتنع عدم اتصافه تعالى بها فثبت ثلث صفات قديمة ولا يخفى ان هذا الدليل
ايضا آيل الى الاجماع لان العمدة في اثبات تنزهه تعالى عن النقايص كلها الاجماع وقد يستدل
على ذلك بانه لا خفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف فلو لم يتصف
الباري تعالى بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا وانتقض بمثل
المشي وحسن الوجه مدفوع لان ما يستحيل في حقه تعالى مما يعلم قطعا ثم اعلم انه لا يمكن اثبات
صفتي السمع والبصر بدليل السمع فان حجية الكتاب والسنة موقوفة على صدق النبي بمعنى
تصديق المعجزة اياه وهو انما يتم بعد ثبوت السمع والبصر بمعنى علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات

فانه لو سمع ورأى ولم يمنعه بل يمكنه لحصل العلم الضروري بصدقه بناء على قبح تمكين الكاذب
كما هو الحق او اجراء العادة بمكنه على ما ذهب اليه الاشاعرة والعجب من هؤلاء الاعلام من علماء الكلام
كيف لم يتفطنوا بذلك ولا يلزم قدم المسموع والمبصر دفع لما استدل به على نفيهما تقرير الدليل
ان الصفتين لما كانت قديمة فلو كان تعالى سميعا بصيرا لزم قدم المسموع والمبصر والتوالي باطل
اذ لا مسموع ولا مبصر في الازل والجواب ان انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة احتج
النافون بان الحيوة انما يكون باعتدال المزاج كما تقرر والسمع والبصر بتأثر الحاسة وهو محال في
حقه تعالى والجواب ما اشار اليه بقوله ولا يلزم اتحادها اي الصفات الثلثة باعتدال المزاج وتأثر
الحاسة الممنوع فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا وكذلك كونهما اي السمع والبصر
مجرد العلم بالمسموعات والمبصرات كما قالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ممنوع فانا
اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار واما
الشم والذوق واللمس فلم يرد به الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب انه يدرك
متعلقاتها المذهب انه تعالى يدرك الروايح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان
الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل اثباتها ذاتا الا مع كونها من صفات الاجسام
تعالى الرب عنها علوا كبيرا ومنها اي من الصفات الثبوتية الكلام بشهادة الانبياء حيث
تواتر عنهم عليهم السلام القول بذلك وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور واليه اشار بقوله مع عدم توقف
دلالة المعجزة على الكلام ليدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع
والبصر كما قال ولان ضده في الحي نقص تقريره ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام
اعني الحي العالم القادر نقص وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان
مع القدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان
يكون المخلوق اكمل من الخالق ولا يرد النقض بمثل المشي وحسن الوجه لما مر وعندنا
معشر الاشاعرة صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة والكتابة
علم انه لا خلاف لاحد من ارباب الملل والاديان في كونه تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى
كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند الاشاعرة كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة
ازلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة ولا اختلاف فيها لا بحسب العبارات
فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية كما اذا ذكر الله
بالسنة متعددة ولغات مختلفة اقول يرد على اصل التعريف ان هذا انما يصدق على الكلام اللفظي

ان النفس اذا سكتت عن الالة انما ينافي التلفظ وجمهور الفرق على ان المعقول
من الكلام هو الحسي المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة دون النفسي ولم
يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية فانهم قالوا تلك الاصوات والحروف مع تواليها
وترتب بعضها على بعض كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وان المسموع من
اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلامه القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم
حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا وبطلانه ضروري لكونه
مرتب الاجزاء ممتنع البقاء فيكون حادثا ومحالا لا يقوم بذاته تعالى وعند الامامية رضي الله عنهم
والمعتزلة هو اي الكلام حادث في جسم ما ومعنى تكلمه تعالى هو خلقه تعالى الكلام فيه اي في ذلك
الجسم ولم يشترطوا في صدق المتكلم على شيء ان يكون ذلك الشيء موجدا له بل قالوا لا بد ان
يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد واللبان والتمار وهي متحققة ههنا اذ الكلام
مخلوق له تعالى فالتكلم بمعنى الايجاد والكلام قائم بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي
وبالجملة المتكلم عندهم ما له حقيقة التكلم لكن هذه النسبة عندهم اعم من النسبة الحقيقية والايجادية
فالمشتق منه اسم المتكلم هو حقيقة التكلم لا الايجاد وانما جهة صحة اطلاق المتكلم عليه اي حاصل
ان المتكلم هو المتصف بالكلام والمتكلم ما له التلفظ بالكلام اعم من ان يكون ذلك لكونه قائما به او فاعلا
بالفعل ثم اشار الى ما احتج اصحابه بقوله لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام وخالق الكلام
لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق ولا يتصور قيام اللفظ لانه حادث
فيمتنع قيامه به تعالى فتعين المعنى ويرد عليه اولا ان العرب لا يطلقون اسم الفاعل
على القائم به الفعل لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا
يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعله ولو سلم فلا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على
وتيرة واحدة فان المضيء يطلق على ما كان نفس الضوء والتمار على من كان بايعا للتمر وما
اورده شارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه موجد
لهذا الكلام وان علمنا ان موجده هو الله تعالى فمقلوب عليه وثانيا بانه لو لم يطلق المتكلم الا على من قام
به الكلام لم يلزم منه ان يكون الهواء متكلما وبطلانه ضروري هذا والحق انه كونه متكلما ليس لقيام
الكلام به ولا لمجرد كونه خالقا للكلام بل لكونه خالقا له على قصد الالقاء من عنده واعلام الغير
ويعرف الكلام بانه القدرة على تاليف الكلمات وامرها مصدر لذلك التاليف فاندفع ما قيل
من انه يلزم ان يكون الكلام حادثا فلا يكون من الصفات الحقيقية فان قيل الكلام على ما ذكرتم يرجع
الى القدرة قلنا لا محذور في ذلك الا ترى ان صفتي السمع والبصر راجعتان الى العلم بالاتفاق

الاشاعرة

الاشاعرة والقول بان المنتظم قد يكون دفعي الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ وبالطابع وانما لزوم
الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة فالقرآن الذي اسم للنظم والمعنى جميعا لا
يمتنع ان يكون قديما قائما بذاته تعالى على ما قيل من قبل الحنابلة وهم فان الكلام في المنتظم من
الحروف المسموعة لا في الصورة المرتسمة في الخيال والمحروسة في الحافظة او المنقوشة باشكال
الكتابة على ان قيام الحروف والاصوات بذاته تعالى غير معقول ان كان غير مرتب الاجزاء واشار
الى دليل اخر لاصحابه بقوله ولنا ايضا كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه
بالعبارة او الكتابة تقريره ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او غير ذلك يجد في نفسه
معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه لا يختلف
باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس
السامع ليجري على موجبها وهو الذي نسميها كلام النفسي مغاير للعلم والارادة اما الاول فلان من جملة
الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه واما الثاني فلان من جملة الكلام الامر وقد
يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا فان مقصوده مجرد الاختبار وكالمعتذر من
ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمر وهو يريد ان لا يفعل المامور به فهو معنى قائم بالنفس مغاير
للعلم والارادة وشاع عند اهل اللغة اطلاق الكلام عليه فانهم يقولون في نفسي كلام وزورت
في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا واذا ثبت
كونه تعالى متكلما ويمتنع الحسي بذاته تعالى تعين ان يكون هو النفسي ويرد عليه اولا ان ما ذكره
القوشجي من ان المعنى الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما
لا يعلمه هو ادراكه لمدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا والحاصل ان هذا
القائل على مغايرته للعلم اليقيني مسلم وثانيا ان هذا قياس الغائب على الشاهد وثالثا ان مغايرته
للارادة ممنوع فان الموجود في صورة الاختبار والاعتذار صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب
فيهما كما لا ارادة وما قيل من انهما موقوفان على تحقق الطلب مدخول بانهما انما يتوقفان
على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحققه في نفس الامر اولا
وقوف لغير الله تعالى بما في الصدور وقد تكلف صاحب المواقف لم قالت المعتزلة ان المعنى النفسي الذي
يغاير الاعتبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر
به او يصير سببا لاعتقاده ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذا موجودة في
الخبر والامر مغايرة لما يدل عليه من الامور المتغيرة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او
يأمر بما لا يريد ويثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة ثم قال لكنني لم اجده
في كلامهم اقول في كلام الزاهدي من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال الامر وجود حقيقة الاخبار

وبالطلب في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارتها فتفطن وقد اعترض على ما نقلنا
عن صاحب المواقف في تقرير المعتزلة بان من اخبر بما لا يعلمه فقد يخبر ولا يخطر له ارادة اصلا واما في الامر
وان كان هذه الارادة موجودة الا انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر فاذن ثم الارادة مغايرة
للمعنى النفسي الذي هو الطلب الفعل اما ما ذكره اولا فمنا انه غير واقع ولو سلم فهو قياس الغائب على
الشاهد فلا يفيد واما ما ذكره ثانيا ففيه ان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام
النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب يلزم قدم من يطلب منه الفعل اذ الطلب بدون
وجود من يطلب منه سفه وثالثا ان ما ذكره من شيوع اطلاق الكلام عليه مما لا يجديهم نفعا لان
الكلام يجب ان يكون مركبا لفظيا كان او نفسيا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان اللفظي لما
كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى مطابقا له
ويؤيده ان الترتيب داخل في مفهوم الكلام كما اعترف به المحشي في شرح العقايد حيث قال هذا لما ذكره
صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مترتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير
مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة
الدالة عليه نحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مترتبة واذا تلفظ كان
كلاما مسموعا فحينئذ فما تردده المتكلم في نفسه عند ارادة المتكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ
المخيلة المترتبة في النفس وكون في الفواد اشارة الى تصوره هذا واحتج المعتزلة بوجوه الاول معلوم
بالضرورة حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموع المفتتح
بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه اجماع السلف واكثر الخلف فاجاب عنه بقوله ولا نزاع في انه
يقع بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع فيكون انصباب الدليل في غير محل
النزاع ثم لما كان المشهور بين الاشاعرة ان اطلاق كلام الله تعالى عليه ليس الا بمعنى انه دال على
كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ لكان هذا الاطلاق بحاله ولم يكن مرضيا للمصنف
قال لا بمجرد انه دال على كلامه القديم بل لان له اختصاص آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد
الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ واليه اشار بقوله لا انه انشاه
برقومه في اللوح المحفوظ او الاصوات في لسان الملك واليه اشار بقوله او بحروفه في الملك
لقوله تعالى انه لقول رسول كريم والثاني ان ما اشتهر من خواص القرآن وثبت بالنص والاجماع
انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم فاشار الى دفعه بقوله ويخص العرب منه
باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل
المنزل بشهادة المنزل بالحدوث لامتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى فاللفظ فانه

وان كان

وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم كما حصل له العربي والمقروء والمسموع ٤٣
والمتحدى به بشهادة هذه الصفات ظاهرة فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة
فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معنى التحدي ان يدعوا العرب الى الاتيان بالمثل ولا يتصور
ذلك في الصفة القديمة ونحو ذلك مثل كونه مكتوبا في المصاحف مفصلا الى السور والايات منسوخ
وارادة عقيب ارادة التكوين فكل ذلك انما يدل على حدوث الالفاظ هذا وستطلع لك دفع هذه الجواب
عن قريب الثالث ما اشار اليه بقوله الاخبار بالماضي في الازل كذب تقريره ان الكلام لو كان
ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى واللازم باطل بالاجماع واخبار الانبياء الثابت صدقهم بدلالة المعجزة
بيان الملازمة ان الاخبار بطريق الماضي كثير في كلامه تعالى مثل قوله انا ارسلنا نوحا وصدقه يقتضي سبق
وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل الرابع ان الامر والنهي سفه وعبث تقريره ان كلامه
لو كان ازليا لزم نسبة السفه والعبث الى الحكيم تعالى عن ذلك والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان كلامه تعالى مشتمل على امر ونهي فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي وكل ذلك
سفه وعبث واجيب عنهما بانه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال تقرير الجواب عن الاول ان
كلامه في الازل هو المعنى القائم بذاته تعالى والتلفظ به انما يكون بعد حدوث المخاطبين وحدوث
اضافاتهم التي يقتضي الاخبار فهو في الازل لا يتصف بالمضي والحال والاستقبال بل انما يتصف
به فيما لا يزال اقول بطلان هذا الجواب غني عن البيان وقد اعترف به في شرح المقاصد حيث
قال بعد ذكر هذا الجواب وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول
بان المتصف بالمعنى وغيره انما هو اللفظ دون المعنى وعن الثاني ان كلامه تعالى في الازل ليس
امرا ولا نهيا ليلزم السفه وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث المخاطبين اقول هذا الجواب
ماخوذ من كلام عبد الله بن سعيد واعترض عليه المحقق الاردبيلي نور الله مرقده الشريف
بان الكلام تعالى ليس الا الاخبار والامر والنهي ونحو ذلك فيلزم وجود الجنس من غير وجود النوع
ولا يندفع ذلك بما يظهر من كلام بعضهم من ان مراده انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب
التعلقات الحادثة اذ لا معنى لوجود كلام لفظي او معنوي مدلوله لم يكن نوعا من الكلام وهو ظ
ولسنح ثمة هذا الجواب قال ولو سلم فيكفي مخاطب معلوم تقريره ان وجود المخاطب في الخارج
انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي ثم لما اعترض عليه بان وجود الطلب
بدون من يطلب منه قبيح اشار الى دفعه بقوله والتحقيق انه طلب من سيوجد اقول هذا ماخوذ
من كلام الغزالي وصاحب المواقف وحاصله انه يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود
المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب آخر وكم من شخص
ليس له ولد ويقوم بذاته تقاضا طلب العلم لولده على تقدير وجوده ومن هذا القبيل خطاب

النبي صلى الله عليه وآله كل مكلف به الى يوم القيمة ويرد عليه ما اورده سيد المحققين من
ان هذا هو العزم على الطلب وتخيله وهو امر ممكن ليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها واما حكايات الخطاب فيمكن ان يكون بالخبر كقوله صلى الله عليه وآله حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة او الاجماع والقياس وذهب الى كل منها طائفة والمذهب انه اي كلامه الازلي
واحد في الازل يتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا
على انه خبر ويرجع البواقي اليه كما زعم الرازي بل على انه انما يثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد
كما ذهب اليه ابو المعالي الجويني واستدل على ذلك بما اشار اليه بقوله اذ لم يرد السمع
بالتعدد وتقريره على ما يظهر من كلامه ان الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد
بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها
بكلام واحد فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا
وعلى وجه آخر يكون امرا وهكذا ولا يخفى ما فيه فانه ان كان المراد ان كلامه تعالى جنس
لهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدوثها وجود الجنس بدون احد الانواع
وبطلانه ضروري وان كان المراد انه امر معنوي يعرضه هذه الامور وان لم يكن مستحيلا لكنه
خلاف ما تقرر عندهم من ان هذه الامور انواع للكلام وايضا لا يعرف كلام الا على احد
الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة ما فهمه السلف في قرره الخلف ليس الا ما حكموا بحدوثه
فمن اين جاء هذا الكلام النفسي الازلي ويؤيد ذلك ما نقل عن بعض الفضلاء انه قال ما
تلفظ بالكلام النفسي احد الا في المائة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان احد فاثباته مع
كونه غير معقول مخالف للاجماع وبهذا يندفع ما اجاب به عن الدليلين الاولين فتفطن
ثم اخذ في بيان صفات اختلف فيها البقاء فقال اثبت الشيخ الاشعري واتباعه
البقاء لان الباري لا باقي بلا بقاء كالعالم بلا علم تقريره ان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان
يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات
وليس صفة زائدة على الوجود لوجوده واحد ولان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى
الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول واليه اشار بقوله ورد بانه اي
البقاء استمرار الوجود وثانيهما ان البقاء لو كانت زائدة على الذات قائمة به كانت باقية
بالضرورة وح فان كان لها بقاء فننقل الكلام اليه ويتسلسل وايضا يلزم له قيام المعنى
بالمعنى وهو باطل عند الاشعري وان لم يكن له بقاء كعالم بلا علم واليه اشار بقوله وبانه يعود
الكلام في بقاء البقاء فان قيل هو باق بالبقاء الذاتي بقائه لنفسه قلنا فلم لا يجوز ان يكون
الباري تعالى باقية ببقاء هو نفسه ولا يثبت زيادة الصفات ايضا فان نوقش بالفرق

بين البقاء

بين بقاء البقاء وبقاء الباري تعالى فان الاول نفس البقاء كوجود الوجود بخلاف الثاني فنقول ٥٥٥
لما مر في مبحث زيادة الصفات فالجواب ما مر في ابطال زيادة الصفات على انه يمكن
ايراد الاشكال في بقاء الصفات واثبت بعض الفقهاء التكوين اشتهر القول
بالتكوين عن الشيخ الماتريدي واتباعه وهم ينسبون الى قدمائهم الذين كانوا قبل
ابي الحسن الاشعري والعمدة في اثباته ان الباري تعالى مكون الاشياء اجماعا وهو بدون
صفة التكوين ح كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازليته لامتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى ثم يختلف اسمائها بحسب اختلاف الاثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى
تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في
الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة وكون التاثير والايجاد كذلك غير مسلم بل هو معنى
اضافي يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة
القدرة والارادة وقد يستدل عليه بوجهين آخرين اشار الى الاول منهما بقوله لانه
خالق اجماعا ومدح به نفسه بكلام ازلي كقوله تعالى هو الخالق الباري تعالى فيلزم صفة
ازلية والا لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه وهو قبيح والى الثاني بقوله وهي المعنى بقول
الحق انه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن تقريره ان الاشاعرة يقولون في
قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت عادة الالهية بانه
يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا ثم لما
اعترض عليه بانه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع تخلف المعلول عن
العلة اجاب بقوله ولا يلزم قدم المكون كالعلم والقدرة وقد مر فتذكر ثم قد ليه
والحق انه اي التكوين معنى اضافي تعقل من تعقل المؤثر بالاثر وليس هو تعلق القدرة
والارادة اشار الى الجواب عن الكل وقد فصلناه آنفا ثم اشار الى الجواب عن الاول
بقوله والتمدح في الازل بالخالقية مثل التمدح بانه يسبح له ما في السموات وما
في الارض مع لا شك ان ذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال واليه اشار بقوله لانه بحيث
له ذلك فيما لا يزال ويمكن الجواب عن الثاني بان ح يعود الى صفة الكلام على ان
الكثيرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين ثم انه لما اشتهر عن الاشعري
القول بان التكوين نفس المكون والتاثير نفس المؤثر وهذا بظاهره فاسد اشار
اليه والى ما قيل في توجيهه بقوله وما قيل ان التكوين هو المكون معناه ان
المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق وان الحاصل من التاثير هو الاثر لا غير واما
الايجاد والاحداث فلا تحقق له في الاعيان واما سائر ما يطلق عليه تعالى من الصفات

كالقديم والرحيم والكريم فراجعة الى الصفات المذكورة فالتقدم يرجع الى البقاء بالمعنى
المذكور والباقي الى الارادة ومثل الاستواء واليد والوجه كالعين ونحو ذلك مما ورد
به ظاهر الشرع ويمتنع حملها على معانيها الحقيقية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله
فوق ايديهم ويبقى وجه ربك ولتصنع على عيني وتجري باعيننا وعند الاشعري
كل منها صفة زائدة وعند الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات وتمثيلات للمعاني
الحقيقية بايرادها في الصور الحسية فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل لتصوير
لعظمة الله تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر

الفصل الرابع في احواله من انه تعالى هل يرى ذهب اهل السنة
الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة
والمكان وتقليب الحدقة وخالفهم في ذلك جميع الفرق اما الحكماء والامامية
فظاهر واما المشبهة والكرامية فانهم انما يجوزون في الجهة والمكان لكونه تعالى عندهم
جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال في شرح المقاصد ولا نزاع للاصحاب في جواز
الانكشاف العلمي ولا للاشعرية في امتناع ارتسام صور المرئي في العين او اتصال
الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك انما محل
النزاع اذا عرفنا الشمس بحد او رسم يحصل لنا نوع من المعرفة ثم اذا ابصرناها و
غمضنا العين يحصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين فهل يحصل هذا النوع بالنسبة
اليه تعالى ام لا فذهب الاشعرية الى انه يجوز بل يتحقق في الجنة للمؤمنين وكافة
العقلاء الى عدم جوازه فاشار الى ما هو الحق عنده بقوله والحق انه تعالى يصح ان
يرى بمعنى حصول الادراكية الحاصلة عند النظر الى القمر من غير جهة ولا مقابلة و
يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة ثم انهم لم يقتصروا في ذلك على الادلة الوقوع
مع انها يفيد الامكان ايضا لانها سمعيات يتمايد فعها الخصم بمنع المطلوب
فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا واليه اشار بقوله اما الصحة فلان
موسى على نبينا واله وعليه السلام طلب الرؤية كما قال الله تعالى حكاية عنه رب
ارني انظر اليك والله سبحانه علقه على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه
والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى على
نبينا وعليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن اللازم لها الذي هو العلم الضروري
والثاني انه انما طلب لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة ولن نؤمن لك حتى نرى الله

الفصل الرابع في بحث احوال الرؤية

جهرة واضاف

جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى
والثالث انما سال مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع
كما طلب ابراهيم على نبينا وعليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى فاشار الى دفعها
بقوله والقول بانه انما طلب العلم او الرؤية لاجل القوم او زيادة الطمانينة
لسماع الكلام ظاهر البطلان اما الاول والثاني فلمخالفتهما الظاهر وعدم مطابقتهما
للجواب فان قوله تعالى لن تراني لنفي رؤية الله تعالى بالنسبة الى موسى على نبينا واله وعليه السلام
باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الامة واما الثالث فان هذا لا ينبغي ان
يكون بطريق طلب المحال المعلوم لجهله انما يعرفه آحاد المعتزلة وسؤال ابراهيم على نبينا و
اله وعليه السلام ليس من هذا القبيل وايضا يرد على الاول ان موسى عالم بربه بسمع
كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه وخصص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري
وعلى الثاني انهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير طلب المحال والا لم يفد لانهم لم يكونوا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا
جواب الله تعالى لان الحاضرين هم السبعون المختارون ولم يتصور منهم عدم التصديق
باخباره بامتناع الرؤية هذا خلاصة ما ذكره في شرح المقاصد اقول على مخافة لبعض
الاعلام ان سؤال موسى ع انما يكون لقومه على ما ورد به الاثر عن ائمتنا عليهم السلام
وعدم مطابقة الجواب ثم واما قوله ان كانوا مؤمنين آه فترديد مردود لان المشهور
بين اصحاب السير والتفاسير ان السائلين للرؤية هم السبعون المختارون فسؤاله ع
كان لاجلهم وهم حاضرون واما استبعاد عدم تصديقهم بقوله ع بامتناع الرؤية فلا
يظهر له وجه ولعله حكمه بذلك لكونهم من خواص اصحابه وقد عرفت انهم قالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة ولو سلم كونهم مؤمنين فليسوا باصلح باصحاب نبينا صلى الله
عليه واله وهم قد انكروا قوله صلى الله عليه واله في مواضع عديدة كالاحلال في الحج والافطار
في السفر وغير ذلك مما ذكروه في كتبهم واما قوله سبحانه علقها على الممكن في نفسه فيرد عليه
ان استقرار الجبل وان امكن في نفسه حتى ذاته الا انه غير ممكن باعتبار تعلق ارادته
تعالى بعدم استقراره ولا نم ان الرؤية معلقة باستقراره في نفسه بل الظاهر انها معلقة
باستقراره مع تعلق ارادة الله تعالى بعدم استقراره واندكاك الجبل وقت التجلي يؤيد ذلك ولا
ان استقراره في الواقع مع تعلق امر بعدم استقراره محال فلا يتم الاستدلال بهذه الاية
الشريفة ثم انهم استدلوا على جواز الرؤية من طريق العقل بانا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرهما ونرى الجواهر ايضا فصحة الرؤية مشتركة بينهما وهذه الصحة لها علة

مختصة بكل وجه بها لامتناع الرؤية عند عدمها فهذه العلة المشتركة اما الوجود والحدوث
لكن الحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون
جزء للعلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة
المشتركة انما هو الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فيجوز ان يرى ذاته تعالى ولما كان هذا التقرير
للدليل ظاهرة في غاية السخافة مع كونه العروة الوثقى والعمدة العظمى بينهم حيث قال في المواقف
ان العمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ والقاضي واكثر ائمتنا وقد قرر الآمدي ان معظم اصحابنا
اعتمدوا في الرؤية على هذا الدليل تصدى بعضهم لاصلاحه فقال المراد بالعلة ما يصلح متعلقا
للرؤية لا المؤثر في الصحة ليندفع ما اورده عليه من ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري
لا يحتاج الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري اذ ما لا تحقق له في الاعيان لا
يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة وفيه انه يمكن للخصم ان يفسر الحدوث بالوجود الخاص اعني الوجود المسبوق
بالعدم خارجا عنه ولا يلزم من كون الشيء الخاص مدركا بالبصر كون جميع خصوصياتها مدركا حتى
يلزم كون المسبوقية مدركا مع تحقق الوجود المشترك في الاعيان ثم بل قد برهن على عدم تحققه ومن ان
المشترك بينهما لا ينحصر في الوجود والحدوث فان الامكان ايضا مشترك اذ الامكان امر
اعتباري لا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة بجانب الوجود
والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم صحة رؤيته وهو باطل بالضرورة
وفيه ان اعتبارية الامكان انما مبنى على دخول السلب في مفهومه فللمورد ان يجعله بمعنى تساوي
طرفي الوجود والعدم واما على ان هذا المفهوم غير صالح للتحقق في الاعيان فالظاهر انه لا ينقص عن
الوجود في هذا المعنى وهذا التقرير لما لم يكن مرضيا عند المحقق عدل الى ما آل اليه كلام الموجه فقال
**وقد يستدل بان متعلق الرؤية المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما
وبين الواجب لما مر من ان الحدوث او الامكان عدمي مع اشتراك المعدوم** وفيه انه لا يلزم من
صحة رؤيتهما رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا او خصوصية
الواجبية مانعا فاجاب **بقوله وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري**
وفيه ان غاية ما يلزم من الدليل المذكور هو عدم اباء الوجود من حيث هو وجود عن الرؤية
وهو غير كاف في المقصود وقد اعترض عليه ايضا بانه يلزم جواز رؤية كل موجود حتى
الطعوم والروائح والاعتقادات وغير ذلك وبطلانه ضروري فاجاب بقوله **وجواز
رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم والروائح ملتزم** وان استبعد قال الشيخ الاشعري
ان هذه الاشياء لا يتعلق بها الرؤية بناء على ما جرى العادة من الله تعالى بان لا يخلق فيها
رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك ولا يخفى ما فيه ثم ان اللازم من الدليل كون المرئي من

كل شئ

كل شيء هو الوجود المطلق المشترك بين جميع الموجودات وفيه مع انه هذيان محض انه يلزم الخروج
عن محل النزاع اذ النزاع انما هو في رؤية ذات الواجب تعالى لا رؤية الوجود المشترك بينه وبين الموجودات
فان قيل الواحد بالنوع قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون
المعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الشيء الواحد لا يعلل بعلل مختلفة انما هو في الواحد بالشخص
قلنا الكلام في المتعلق اي متعلق الرؤية فمتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية
الجوهرية والعرضية بل بحسب ما يكونهما مشتركان فيه اذ الرؤية قد يتعلق بشيء **من غير ان
يدرك جوهريته او عرضيته فضلا عن خصوصيته** لكونه انسانا او فرسا او سوادا بل انما نرى
زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجوهر والعرض ثم تفصل الى
ما فيه من التفاصيل وقد نغفل عن التفاصيل وفيه انه لا يلزم من عدم العلم بجوهرية الشيء او
عرضيته مثلا حين الادراك بالبصر عدم كون المدرك خصوص الجوهر او العرض اذ ادراك الشيء بالبصر
لا حمل في ذاتياته او عرضياته كما ان النفس مع علمه بذاتها لا يعلم بثبوت ذاتياتها كالتجرد وغيره فيجوز
ان يكون المرئي هو تلك الخصوصيات لكن حمل المفهومات الصادقة يحتاج الى النظر كيف وعلى تقدير ان
يكون المرئي هو الوجود ايضا يحتاج حمله عليه الى دقيق نظر وتأمل **واما الوقوع** اي وقوع الرؤية وحصوله
للمؤمنين في الجنة **فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال النظر اليه
الا في الرؤية** فان النظر قد يستعمل بلفظه في وباللام وبالى وعلى الاول بمعنى الانتظار وبالثاني
بمعنى التفكر والثالث بمعنى الرأفة والرابع بمعنى الرؤية وفي الآية من قبيل الرابع فيكون بمعنى
الرؤية واورد عليه اولا بمنع المقدمة الاولى اذ لعل الى بمعنى النعمة واحد الالاء لا صلة النظر
وثانيا بمنع الثانية بل جاء الموصول بالى بمعنى الانتظار وقال الشاعر وشعث ينظرون الى
هلال كما نظر الظماء حيا الغمام اذ من المعلوم ان المشبه به هو انتظار الظماء مطر الغمام
فالمشبه ايضا كذلك وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح وقال كل
الخلائق ينتظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال واشار الى دفعها بقوله **وحمل النظر على
الانتظار والى على النعمة تعسف** اما الاول فلان النظر الموصول بالى سيما المسند
الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات والشواهد مأولة لاحتمال ان يكون
المراد في الاول يرون هلالا كما يرى الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق وحمل النظر الوارد بلا
صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال غير ممتنع وفي الثاني ناظرات الى جهته تعالى
في العرف وهو العلو او آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة المرسلة
لنصرة المؤمنين وفي الثالث يرون سجاله واما الثاني فلان كون الى اسما بمعنى
النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به

وبهذا لم يحمله عليه الآية احد من المفسرين في القرن الاول والثاني مع ان انتظار النعمة غم
ثم قيل الانتظار موت احمر وسوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية
الفرح والسرور والكل مردود اما الاول فلان عدم ثبوت النظر الموصول بالى بمعنى
الانتظار ممنوع ويكفي في ثبوته الشواهد التي ذكرناها وما ذكره في التأويل مردود اذ الاول
بناؤه على الحذف والايصال الذي هو خلاف الاصل المقصور على السماع والثاني على الاضمار وهو
ايضا خلاف الاصل والثالث ايضا مبني على الحذف والايصال مع عدم علاقة لفظ الطلوع
للرؤية كيف ولو جاز مثل هذا التأويل لا يمكن ان يبقى لعل النظر في الآية مستعمل في معناه
المجازي وهو العلم الضروري وما يجري مجراه ويقدر مضاف الى غير ذلك من وجوه التجوز واما
الثاني فلان غرابة ممنوع وتعلق النظرية بعد ثبوت هذا المعنى له غير مضر بل هو من المحسنات
فانه على هذا يكون لفظ الى مستعملا في معنى النعمة والنظر في الانتظار مع تناسبهما بالمعنيين
الاخيرين اللذين ليسا بمرادين وعدم تفطن المفسرين له في القرن الاول والثاني لا ينافي
جودته ولطفه كيف واكثر المعاني اللطيفة والتفاسير مما استنبطه المتأخرون بلا حق
الانكار واما كون الانتظار غما فكلام شعري بارد وقد اجيب عن الاستدلال بالآية بوجه
آخر وهو ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف
به الرؤية مثل الشدة والتحير والخشوع وتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال
فما رأيته وقال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس من الرؤية
ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل يمكن لزوما عاديا مصححا للتجوز
وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اعني ناظرة الى ثواب ربها كما ذكره
كثير من المفسرين ونقل عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام ولقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون حيث خص الكفار بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية
واجيب بحمله على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته للجمع بين الآيات والادلة القاطعة
الدالة على امتناع الرؤية ولقوله تعالى في سورة يونس للذين احسنوا الحسنى وزيادة حيث
قيل المراد بالحسنى الجنة وبالزيادة الرؤية ولا يخفى ركاكة هذا التفسير والحق على ما ورد
صحاح الاخبار وصرح به محققوا اهل التفسير والآثار ان المراد بالحسنى الجزاء المستحق وبالزيادة
الفضل ويدل عليه ما بعد الآية ايضا فانه سبحانه تعالى بعد قوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة
ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون قال عز من
قائل والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة الآية ولقوله عليه
وعلى آله الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر وقوله عليه

وآله الصلوة والسلام فينظرون الى وجه الله والجواب عن الاول اما اولا فبعد صحة سنده
فان رواية قيس بن حازم وقد اختل عقله في آخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم تاريخه واما
ثانيا فيجوز ان يكون المراد من الرؤية العلم التام ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما
يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه المدلول عليه بقوله كما ترون القمر
لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى وعن الثاني بعد تسليم صحة السند ما ذكرنا في
الجواب عن قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فتذكر ثم تمسك الى بعض ائمة
المعتزلة بقوله والمعنى الغيبي في اقتضائها المقابلة ودورانها عند حصول الشرائط
تقرير الاول انه تعالى لو كان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا للرائي حقيقة او حكما كما في
الرؤية بالذات وبالمرآت ويتفرع على وجوه من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا لكان
في جهة وحيز ويعوج ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية
عرض ولكان اما في البلاد او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ
لا يعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجا لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا
متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات
ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في
جهة او لا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون
متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها على ما مر واما على
التعاقب مع سترانهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض وتقرير الثاني
انه لو جازت رؤيته تعالى لرآه كل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان يراه
الآن او في الجنة على الدوام والاول باطل بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة
الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم انه يكفي في الرؤية في حق الغائب
سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية لان المقابلة وانتفاء المانع من فرط الصغر
او اللطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف وغيره لكنها انما اشترط في
رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم يجب الرؤية لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها وهذا قطعي البطلان
ثم تمسك الى ردها بقوله كلاهما ممنوع اما الاول فلان الرؤية نوع من الادراك
يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء واما الثاني فلانه تعالى قادر على ان يمنع
البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند وجود تلك الامور المذكورة ولا يخفى وهنه اما الاول فلان لزوم المقابلة ضروري

ومنعه مكابرة لا يلتفت اليه واما الثاني فلان عند تحقق الشرائط يتحقق العلة التامة
للرؤية فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة ثم العجب
ما ذكره بعضهم في سند المنع من ان من انكر هذا واحاله فقد انكر خوارق العادات و
معجزات الانبياء عليهم السلام فان اصحاب جميع المذاهب اتفقوا على نقل ان النبي
صلى الله عليه وآله لما خرج ليلة الهجرة من داره والقريش قد حفوا بالدار ويريدون قتله
فمر بهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرء سورة يس وخرج ولم يره احد فنقول لا نسلم
ان عدم حصول الرؤية جائز مع تحقق الشرائط فعليه ان ينكر هذا اختيار القول لا يلزم
ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة مع وجود الشرائط لا يجوز ان يكون باحداث
حايل من غشاوة او غيره كما اشار اليه بقوله تعالى وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم
سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة
كما صرح به اكثر اصحاب التفسير والعمدة من الادلة المعتزلة قوله تعالى لا تدركه الابصار
لظهور ان المعنى على عموم السلب يمكن تقريره بوجهين احدهما ان ادراك البصر
عبارة شايعة في الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم بين اللفظين بشهادة النقل والاستعمال
والجمع المعرف باللام عند عدم العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وائمة التفسير وشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا
يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والثاني ان
نفي ادراكه بالبصر وارد صورة التمدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله
ممتنع وقد اعترض على التقرير الاول بان الجمع اذا كان للعموم فدخل النفي عليه ليفيد سلب العموم
ونفي الشمول لا عموم السلب وشمول النفي فيكون اخبارا بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان
الكفار لا يرونه واجيب بانه كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد ولم يكن اخذ
الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ولا تطع الكافرين
وهنا تفصيل وهو ان كلمة كل صريح مثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين
والتحقيق انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو سلب العموم وان اعتبر
النفي اولا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب كذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على
نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد لتقييد النفي مثل ما ضربته تأديبا للرعاية سلب
للتعليل والعلة للفعل وما ضربته اكراما له لترك ضربه للاكرام تعليل للسلب والعلة للنفي
وعلى هذا الاصل تبنى ان النكرة في سياق النفي انما يعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني
رجل لا بالنفي مثل الا من يحسن الفاتحة حرفا اذا عرفت هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام

في النفي لعموم

في النفي لعموم السلب بحيث شايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو
اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى ثم اشار الى رد الدليل على التقديرين بقوله ورد بعد تسليم كون
الادراك هو الرؤية او اعم منها بانه لا عموم في الاشخاص والاوقات تقرير الرد انه
لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على
وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا ولهذا
يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص
من الرؤية منزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا
ولو سلم فلا نسلم عموم الاوقات والاشخاص فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا او بالنسبة الى الكفار
وللتوفيق جمعا بين الادلة والجواب عن الاول ان تخصيص الادراك بالبصر بذلك المعنى مما لا يوجد
في الكتب المعروفة من اللغة فيكون القول به على سبيل التشهي في العناد وكون حقيقة الادراك
النيل والوصول لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي ثم
صحة قوله رأيت القمر وما ادركه بصري غير مسلم على انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس
ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها وعن الثاني اولا بما عرفت من حكاية العموم وثانيا بانه
تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول على انه قد بينا اتفاق ان جواز الرؤية
يقتضي دوامها هذا وقد قال الرازي انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت جائزة عليه ولا
يخفى وهنه فانه منقوض بالمدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد فجوابه ما بينا ثم ان
المعتزلة استدلوا على امتناع الرؤية بجواب على نبينا وآله وعليه السلام وقوله تعالى لن تراني
لان لن للنفي المؤبد فانتفت الرؤية في حق موسى واذا انتفت في حقه ففي حق غيره
من باب الاولى فاشار الى رده بقوله واما قوله تعالى لن تراني فليس للتابيد فانه لم يثبت
بين وثق به من ائمة اللغة بل هو للنفي المؤكد ولا عموم الاوقات ايضا ولو سلم كونه للتابيد
فانما هو بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التابيد
في زمان حياته لا التابيد الحقيقي الذي يشمل زمان الآخرة فلا ينافي رؤية موسى عليه السلام
في الآخرة ويمكن ان يكون مراده ان كلمة لن ليس للتابيد بل للتاكيد والتاكيد لا يقتضي
عموم الاوقات وعلى اي التقديرين نقول فان حمل على التاكيد مجاز بدليل سبق الذهن
عند اطلاق هذه اللفظة الى التابيد واما حكاية التابيد بالنظر الى مدة الحياة فبعد تسليم
ان العرف انما يفهم من كلمة لن ذلك المعنى فهو انما يكون اذا كان كل من المتكلم بتلك الكلمة
والمخاطب بها باقيا بلا فناء واما اذا كان المتكلم بها حيا باقيا سرمديا فكلا ان الآية دالة
على نفي رؤيته في المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص

ولا تخصيص وما توهم من تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد عرفت بطلانه فتذكر
واما الاخبار فقد عرفت ما فيها مع انه لا يجوز تخصيص الكتاب بالآحاد وقد شهد لوا على امتناع الرؤية
بان الله تعالى كلما ذكر في كتابه المجيد استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه
ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون الى غير ذلك من الآيات فلو جازت رؤيته لما كان كذلك فان قيل وقع لقوله
واما استعظام سؤال الرؤية فلتعنتهم وطلبهم في الدنيا ولا يخفى فساده فانها لو كانت ممكنة
لما عاقبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى بتعذيب
جماعة من عباده علقوا ايمانهم على امر ممكن ولو في الآخرة وطلبوه وعترفوا بان يؤمنوا بعد وقوعه بل
كان تحريمهم بعدم امكانها في الدنيا على وجه ملايم كما هو شانه تعالى فظهر ان حمله على التعنت لغفلته واما
ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على التعنت واللجاج وانه بعد ما يرد موسى عليهم الرؤية
جهرا او قالوا ذلك اذ لا يبقى لن نؤمن فسقوطه ظاهر لان وقوع الرد عليهم منه عليه السلام قبل ذلك
من قبيل الرجم بالغيب لانه لم يذكره احد من المفسرين واما كلمة لن لا يذكر في ابتداء الكلام فافتراء على اهل
اللسان ومما يدل على امتناع الرؤية قوله تعالى ولا يحيطون به علما وقوله تعالى ليس كمثله شيء اما الاولى
فان المقصود منها نفي احاطة العلم به مطلقا كما وكيفا وجهة وكنها فلو تعلقت به الرؤية لكان معلوما
باحد الوجوه المذكورة واما الثانية فلان المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقا فلو تعلقت به الرؤية لكان
مصورا بالصورة ومتشكلا بكيفية ومتحيزا بالحيز وواقعا في جهة فيكون مماثلا لخلقه من وجوه متعددة تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا هذا ثم الاحاديث الواردة في امتناع الرؤية من طرق اهل البيت صلوات الله
عليهم متواترة وقد ذكر نبذا منها شيخ الطائفة المحقق محمد بن يعقوب الكليني نور الله ضريحه الشريف في
كتاب التوحيد من الكافي واستوفى الكلام في الرد على الاشاعرة حق الاستيفاء جدي العلامة الفهامة عطر الله
مضجعه في شرحه خاتمة في العلم بحقيقته تعالى الجمهور على انه لا يعلم من الله الا الوجود بمعنى
انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر الى غير ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم
ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق رازق ونحوها واعترض عليه بان الوجود عين الذات
عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها واجيب بان المراد من العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور
وجوده بحقيقته وكذا الكلام في الصفات على ان كون الوجود عين الذات غير معقول كما مر في صدر الكتاب وقد
استدل من ذهب الى عدم العلم بحقيقته بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والاضافات والحكم على الشيء
يستدعي تصوره من حيث هذا الحكم عليه فلو كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة على ان قولكم حقيقته
غير معلومة اعتراف بكونها معلومة واجيب بانها معلومة بحسب المفهوم لا من حيث كونها حقيقة الوجوب هذا التحقيق

مبحث الافعال

العوارض من الوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات في الماهية والكلام فيما يصدق عليه انه حقيقة الذات
الفصل الخامس في افعاله من مخترعات الاشاعرة القول بان الله تعالى
يخلق افعال العباد واليه اشار بقوله موجد فعل العبد هو الله تعالى قال في شرح المقاصد من جملة افعال
الله تعالى الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الحيوانات مع الاتفاق على انها افعالهم فالقائم
والقاعد وغير ذلك هو الانسان وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند حقيقة الى
من قام به لا الى من اوجده وبالجملة عند الاشاعرة فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وحدها وليس للعبد الا
الكسب واليه اشار بقوله وان ما للعبد الكسب وستعلم تفسيره وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند
الاستاذ بمجموع القدرتين وعند القاضي قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية
وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد واما الكسب فقد اضطرب في تفسيره كلامهم فقال التفتازاني في شرح حقيقته
يحصل بقدرة العبد الفعل اي اصل الفعل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل كلاهما حركة وتمايزان بكون احدهما طاعة
والآخر معصية فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وقيل ان للعبد قدرة يكتسب
بها الشيء لا الشيء نفسه كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فالامر
الاضافي الذي يحصل من العبد ويحصل عنده وجود الاثر هو الكسب واليه اشار بقوله وهو امر اضافي يجب من
العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل به وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف
القدرة وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور وقيل الافعال مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا
وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسب وانت خبير بان القدرة التي لا تاثير لها اصلا لا
معنى لكونها قدرة فان القدرة ما يصح بها التاثير في الشيء ولا فرق بين القدرة المذكورة وغيرها من
الصفات التي لا تتعلق بالتاثير كالخفة والثقل والتحيز فانه على هذا يجوز ان يقال الثقل الذي في الانسان هو القدرة
على الطيران اذ هو وما سماه قدرة سيان في عدم صلاحيتهما للتاثير في الفعل والترك ثم تراهم رجعوا
الى المعتزلة بقوله وعند المعتزلة الموجد هو العبد ويطلق لفظ الخلق فسموا العبد خالقا لفعله هذا بالنسبة
الى المتاخرين منهم حق واما المتقدمون فيمتنعون عن ذلك حفظا للقاعدة الادبية وزعمهم كون كل
حيوان خالقا وقد مدح الله تعالى نفسه في مقام المدح الله خالق كل شيء خلق كل شيء انا كل شيء خلقناه بقدر
فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال
العباد ويخرج القديم بدليل العقل ونقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت من دخل الدار فيكون من باب
الاستثناء والجواب ان المراد خلق الجواهر والاجسام وهذا مما يعظم عند الناس وقوعه فيصلح للتمدح او المراد خلق
كل شيء اكثره فان العموم ربما يستعمل في الكثير الغالب اما مجازا كما هو الظاهر او حقيقة كما ذهب اليه بعضهم
ودفع بعض الافاضل ان الخلق هنا يمكن ان يكون بمعنى الايجاد المطلق اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة

فيصح اسناد كل شيء بهذا المعنى اليه تعالى وهذا غير الاسناد الى السبب فانه مجاز في النسبة والله خلقكم
وما تعملون قال المص في شرح المقاصد في تقرير هذا الدليل ما هذا كلامه اما اذا كانت ما مصدرية على
ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة
على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون ترجيحا لهم فان كلمة ما عامة يتناول
ما يعملونه من الاوضاع والحركات من المعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف
فيها هو ما يقع بكسب العبد ويستند مثل الصوم والصلوة ونحوهما مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع
ويرد عليه اولا ان كون ما المصدرية مستغنية عن الحذف غير ظاهر بل عند بعضهم انه يحتاج الى عائد ايضا
وثانيا انه على تقدير الموصولية ايضا مستغنية عن الحذف والاضمار وانما يحتاج اليه لو كان الضمير العائد
واجبا بالنسبة الى الموصول وليس كذلك لان في العائد المرفوع وكون المعنى مقتضيا للاضمار داعيا اليه
لا يوجب الحذف فالمرجع فان كثيرا من متعلقات الفعل حاله هذه وثالثا ان الموصول انما يدل على العموم
على تقدير ان لم يكن قرينة للعهد واما على تقدير القرينة فالمشهور عندهم انه يحمل على العهد
لا العموم والمعهود الذي سبق الكلام له وهذه الحكاية الى ان ينتهي الى هذه اللفظة هو الاصنام
التي كانت لقوم ابراهيم ع وايضا ان العمل ههنا ان كان بمعنى الاثر القائم بالانسان من الحركات
والهيئات التي وقع النزاع فيه كان اسم الموصول عبارة عن الاصنام لا محالة فانه الذي يقع عليه العمل
بالمعنى المذكور فلم يكن للعموم مجال وان كان اعم من ذلك فنقول على تقدير المصدرية ان كان الكلام
على العموم لزم ان يكون التاثير الذي هو امر اعتباري ايضا مخلوقا له تعالى وهو باطل فان الخلق بمعنى الايجاد والاطلاق
عن معنى ينافي الامور الاعتبارية وان لم يحمل على العموم كان اللازم خلق بعض اعمال العبد ونحن نسلم ذلك فان
الفعل الاضطراري الذي انما يخلقه تعالى في الانسان كالنمو والذبول ثابت لا ينفيه احد وهذه الاجوبة مما استفدناه
من كلام افاضل العلماء العالم الرباني علامة الشيرواني نور الله مرقده ويمكن ان يكون الغرض بما تقرر ان المراد هو
الايجاد المطلق الاعم من ان يكون بوسط او بدون وسط هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية فيه تعالى اذا كان الخالق
خبرا واما اذا كان صفة فكلا فالاستدلال بها غير جيد ولو سلم افادة الحصر فلا نسلم انه يجب ان يكون بالنسبة
الى صفة الخلق بل الاظهر انه بالنسبة الى جميع الصفات المذكورة فيه من كونه خالقا بارئا مصورا او انحصار هذا
المجموع فيه تعالى مسلم وقد اعترف في شرح المقاصد بضعف هذا الدليل فعال لما يريد هذا انما يدل على انه
يفعل كل ما يتعلق ارادته به واين هذا من ذلك كتب في قلوبهم الايمان لان الظاهر ان المراد هو الذي اثبت الايمان
واوجده في قلوبهم وهذا مبني على ان يكون معنى الكتب هو الايجاد والله تعالى هو الشارع فيه وكلاهما محل نظر اما الاول فلوجود
لا دليل فان من يدعي ان حقيقة الكتابة هو الايجاد حتى ان من كتب شيئا فقد اوجده فهو لم يتحقق الخطاب
كل من عند الله قال في شرح المقاصد الظاهر من هذه الاية جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها
بخلق الله وان منشا الاحتياج هو الحدوث والله تعالى مشترك بين الكل ويرد عليه اولا ان هذا الظهور لا وجه له

وثانيا ان تعليله الظهور بما ذكره من اشتراك منشا الاحتياج لا معنى له لانه ان تم لدل على صدق كون الكل
عند الله في نفس الامر لا على ظهوره من الايات وثالثا ان هذا التعليل في نفسه عليل لان الامكان والحدوث
علة للاحتياج الى المؤثر لا الى مؤثر واحد معين على انه لو سلم فالحاجة الى ذلك المؤثر الواحد لا ينافي حالة
من اسناده الى الغير فانه ايضا يحتاج الى الله تعالى بواسطة واذا عرفت هذا فالظاهر ان المراد ان النعمة والبلية
الحيوة الدنيا كالخصب والجدب من عند الله تعالى بقرينة اضافة الاصابة اليهما اذ لا يعهد ان يقال اصابتني
الطاعة والمعصية ويؤيده ما نقل من شان نزول الاية من قول اليهود منذ دخل محمد المدينة نقصت ثمارنا
وغلت اسعارنا انه هو اضحك وابكى لو اوجد الضحك والبكاء ههنا الاضحاك الى الكل عجيبة ولكل من تابيه بالاضحاك
والدعوة الى الضحك سائغ وكذا اسناد البكاء الى الثواب والمصائب والمصيبة بكون كل الكل مجازا محذوفة
واذا صح اسنادها الى هذه الاشياء مع انها ليست فاعلا على الحقيقة فليصح اسناده اليه تعالى ايضا وان لم يكن فاعله
وقد تواتر معنى عن النبي صلى الله عليه وآله ان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته منها ما روى ابو هريرة
انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله احتج آدم وموسى فقال يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى
اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده فلومتني على امر قدره الله تعالى علي قبل ان يخلقني باربعين سنة
فحج آدم موسى ومنها ما روي عن علي عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يؤمن عبد حتى يؤمن
باربع يشهد ان لا اله الا الله واني محمد رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر
خيره وشره ومنها ما روي عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل شيء بقدر الله تعالى حتى العجز
والكيس او العجز والكياسة والجواب ان التقدير والمشية لا يستلزم التاثير والايجاد مباشرة بل معنى
التقدير هو العلم بمقاديرها وحدودها وما يصلح لها وتدبيرها على وجه لا يخرج عن ذلك احدهم ولا يتعدى
المقادير المقدرة في اعمارها واجالها وما شاكل ذلك وهذا المعنى لا ينفيه احد من اصحابنا الامامية رضي الله
عنهم ولا المعتزلة والظاهر ان هذه القدرة لا يقتضي التاثير والايجاد ولا يدل على محل النزاع وقد ورد عن ائمتنا
المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ايضا احاديث في هذا المعنى وقد استفدناه من بعضها ومن
كلام بعض الاصحاب استاد العلامة الفهامة نور الله مرقده الشريف المطابقة على المذهب العدلية اعني
الامامية رضي الله عنهم وبعض المعتزلة من وجوه الاول مشيته تعالى وارادته متعلقة بجميع الموجودات
بمعنى انه اراد ان لا يكون شيء الا بعلمه فالمراد بالمشية العلم والثاني ان المشية يتعلق بالافعال كلها لكن تعلقها
على وجوه مختلفة فتعلقها بافعال نفسه بمعنى ايجادها والرضا بها لكونها كلها حسنة واقعة على وجه الحكمة والخير
القليل التابع لخيرات كثيرة وليس مرادا بالذات وبافعال العباد اما بالطاعات فهو ارادة وجودها والرضا
بها والامر بها واما بالمباحات فهو الرخصة بها واما بالمعاصي فهو ارادة ان لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد
صرح به الصدوق في كتاب الاعتقادات ارادة عدمها وبذلك فسر قوله تعالى ولو شاء الله ما اشركوا حيث
قالوا لو شاء الله على عدم شركهم على سبيل الاجبار ما اشركوا ولكن لم يشا على هذا الوجه لانه عرض التكليف

وامّا انشاء على سبيل الاختيار لكون لهم القدرة على الفعل والترك شرعا يدل على هذا المعنى ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في ان ارادته تعالى ومشيته تعالى في الطاعات الامر بها والرضاء لها والمعاونة عليها وارادته ومشيته تعالى في المعاصي النهي عنها والسخط بها والخذلان عليها قال السائل فلله فيه قضاء قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير او شر الا ولله فيه قضاء قال السائل ما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة نقله بعض المحدثين بعين المعنى الثالث انه تعلقها بافعاله تعالى وبافعال العباد على سبيل التجوز بايجاد الآلات والقدرة عليها وعدم المنع منها فليكن تعالى مريدا لها الرابع ان ارادة العبد لافعاله مخلوقة له تعالى وقد صرح به السيد الشهيد الثالث القاضي نور الله الشوشتري نور الله مرقده الشريف في شرحه لكشف الحق حيث قال في مبحث ابطال الكسب اصل الارادة مخلوقة له تعالى والارادة الجازمة التي يصدر منها الفعل هي المجامعة للشرائط وارتفاع الموانع اختيارية لنا لانه اذا حصلت لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بلا اختيار لنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم يصر جازما بل لا بد من انتفاء الكف عنه حتى يصير جازما فانا قد نريد شيئا ومع هذا الكف نفسنا عنه وذلك الكف امر اختياري وان كان اصل الارادة من الافعال الاضطرارية والنزاع في الافعال الاختيارية لا يرد علينا ما اورده بعض الجهلة من المجبرة من انه يلزم عليكم ان يكون بعض افعاله مخلوقة له تعالى وبما قررنا يندفع ما نسبه الينا اهل الخلاف تشنيعا علينا من انه اذا كانت ارادته متعلقة بكل شيء يلزم ان يكون جميع المعاصي مرادا له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم لما فرغ من ذكر الادلة السمعية شرع في العقلية فقال **لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لما ثبت من شمول قدرته تعالى** تقريره ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد ويرد عليه ان اللازم من شموله تعالى كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيره فيه لا بمعنى ان يتعلق به العزم المحض المذكور على ان القائل ان يقول لو كان الله تعالى موجدا لفعل العبد لجاز ان يكون العبد ايضا موجدا لفعل نفسه لان المصحح لتعلق الايجاد هو الامكان او الحدوث وكل منهما متحقق في فعل العبد فيلزم المحذور المذكور فما هو جوابكم فهو جوابنا **ولانه كان عالما بتفاصيله** واللازم ايضا باطل للملازمة لان الآتيان بالازيد والانقص ممكن فلا بد من رجحان ذلك النوع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به واما بطلان اللازم فلان النائم قد يصدر عنها الافعال الاختيارية بلا شعور له بتفاصيلها وفيه نظر لمنع كون افعال النائم اختيارية ثم لو كان نظره الى ان النائم ربما يتخيل في نومه شيئا نافعا فيحصل له ميل الى الفعل المتضمن لها او يصدر عنه ذلك الفعل فيرد عليه ان الفعل ح صادر عنه كما يصدر عن اليقظان فلا فرق بينه وبين النائم بفرض الكلام في النائم لغو **ولانه كان متمكنا من تركه مع ترجح الفعل مرجح** تقريره ان فعل العبد لو كان بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لا بد في ترجيح الفعل

بمرجح

بمرجح يكون منه ويجب عنده الفعل فان كان من العبد ينقل الكلام اليه ويتسلسل وان كان من غيره ثبت عدم استقلاله والمعتزلة عليه اعتراضات الاول انه جار في فعل الباري تعالى والثاني ان ما ذكرتم سند للمنع مقابل الضرورة والثالث ان ترجيح احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان والرابع ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار **ومع ان معلوم الله تعالى هو وقوعه** فلا قدرة للعبد فيه لان كل ما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه ولا يخفى ورود النقض بفعل الباري تعالى مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره والحق ان العلم ليس علة للمعلوم بل الامر بالعكس على ما بين في محله **وقد يستدل** على هذا المطلب **بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته** والتالي باطل وجوابه انه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا ويمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ولو قدر على ايجاد فعله لقدر على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد وان لم يكن باطلا بالضرورة وجوابه يمنع الملازمة ومنع بطلان التالي **وعلى خلق الاجسام** لانه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على خلق كل ممكن من الاجسام وبطلان التالي ظاهر وجوابه يمنع الملازمة **ولكان فعله كخلق الايمان حسن من فعل الباري كخلق الشيطان** تقريره ان من فعل العبد الايمان والطاعات ومن فعل الباري خلق الشيطان ولا شك ان الاول اشرف من الثاني فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن من الله خلقا وبطلانه غني عن البيان والجواب ان في خلق الشيطان من المصالح ومنافع ما لا يخفى فلا نسلم ان خلق الايمان من العبد اشرف من خلق الشيطان اذ فوايد التكليف والوعد والوعيد انما يترتب على خلق الشيطان **ولما صح سؤال الايمان من الله تعالى** اذ لا وجه لسؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل ولا التقرير ولا التثبيت لانه عايد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد **ولا الشكر عليه** والامة مجمعون على صحتهما والجواب ان السؤال والشكر انما يكونان على مقدمات الايمان كما نص عليه المحقق الطوسي رحمه الله وقد يستدل بان افعال العباد لو كانت مستندة اليهم واراد الله تعالى منهم فعل الطاعات وترك المنهيات فاذا فعلوا المنهيات وتركوا الطاعات بارادتهم لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا وهم غالبون حيث حصل مرادهم دون مراده وفساد التالي غني عن البيان والجواب ان ذلك انما يلزم لو اراد منهم الفعل والترك حتما وجبرا وهم اختاروا نقيض مراده اما اذا اراد ذلك على سبيل الاختيار بان قال لهم في هذا الفعل مصلحة وفي تركه مفسدة ولكم زمام الاختيار فان فعلتموه فلكم الثواب وان تركتموه فعليكم العقاب كما هو الحق عندنا فلا يلزم المحذور واليه اشار امام المتقين وامير المؤمنين عليه السلام ولم يعص مغلوبا **واما المعتزلة** القائلون بان فعل العبد واقع بقدرته واختياره استقلالا افترقوا فرقتين **ومنهم من ادعى الضرورة** وهم ابو الحسين البصري واتباعه وذكروا وجوها على قصد التنبيه اشار اليها بقوله

لأن أحدنا يفرق بالضرورة بين سقوطه وصعوده وما ذلك إلا بأن الأول ليس بقدرته وإيجاده
بخلاف الثاني ويجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده كالإقدام على الأكل والشرب عند الجوع والعطش
ولا معنى للموجد للفعل بالاختيار إلا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه ويقطع بأن ما يطلبه
أو ينهى عنه أو يتمناه أو يتعجب منه إنما هو فعل فاعله وكل هذا دليل على أن فعل العبد بإحداثه
والجواب أن ذلك لا يفيد كونه بخلقه وإيجاده بل كونه متعلق قدرته وإرادته واقعاً على وفق
قصده ودواعيه فكل هذا ما يجده الإنسان هو مجرد المقارنة بين القدرة والفعل لا تعلق أحدهما
بالآخر وقد عرفت أن هذه المقارنة حاصلة بين تلك الأفعال الاضطرارية المقارنة للأفعال
الاختيارية وبالجملة الوجدان أوجد شيئاً يبطل مذهبهم وإلا لم يحصل الفرق بين القدرة و
غيرها ثم من البين أن الإنسان إنما يجد الفرق بين المقدور وغيره بمعنى مدخلية القدرة
فيه وعدمها ولهذا يفرق بين تعلق القدرة بالفعل وتعلق غيرها من صفاته كالطول والقصر
والحمرة والصفرة فسخافة هذا الجواب مما لا يخفى على ذوي الألباب والفرقة الثانية وهم المتقدمون
من المعتزلة على أن العلم بكون العبد موجداً لأفعاله نظري وإليه أشار بقوله ومنهم من احتج عقلاً
بأنه لولا استقلال العبد في أفعاله لبطل المدح والذم والأمر والنهي والثواب والعقاب
وفوائد الوعد والوعيد ونحو ذلك إذ لا معنى للمدح أو الذم على ما ليس فعله وللأمر بما لا يكون فعلاً
للمأمور ولا يدخل تحت قدرته بل بما لا يطيقه حتى أن العقلاء يتعجبون منه وينسبون الآمر إلى
الحمق والجنون وكذا الثواب والعقاب ولا لهما على ما هو بخلق المثيب والمعاقب ويبطل
فوائد الوعد والوعيد وإنزال الكتب وإرسال الرسل إذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على
تحصيل الكمالات وإزالة الرذائل ونحو ذلك فائدة إلا إذا كان بقدرة العبد واختياره ومباشرتها
باستقلاله وبأن من أفعال العباد قبائح لا يجوز أن يخلقها الحكيم كالظلم والشرك وسائر
المعاصي لعلمه بقبحه وبأنه يوجب اتصاف الباري تعالى بما لا ينبغي كالكفر والظلم والأكل والقعود
وغير ذلك تقريره أنه تعالى لو كان لأفعال العباد لكان فاعلاً لها لأن معناهما واحد ولو كان
فاعلاً لها لكان متصفاً بها لأنه لا معنى للكافر والظالم مثلاً إلا فاعل الكفر والظلم فيلزم أن
يكون الباري تعالى وتقدس كافراً ظالماً إلى غير ذلك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً هذا الدليل لم يوجد في الكتب
المعتبرة للمعتزلة ولا الإمامية ولم أجده إلا في كتب أصحاب المختصر ثم أشار إلى الجواب عن الأول
بقوله وقد بان أن الكسب متعلق القدرة والإرادة كاف فقد عرفت حقيقة الكسب وأنه لا يرجع
إلى شيء سوى كون العبد محلاً للفعل كما أنه محل للنمو والذبول والهضم والدفع وما شابهها وأن
القدرة التي أثبتوها مقارنة لها بدون تأثيرها في الفعل والترك كما أن النمو والذبول تتعلق بهما
القدرة بدون تأثيرها فيهما فكما لا يصح الأمر والنهي بالأفعال المذكورة وقس عليه الوعد والوعيد

وغيرهما وإلا

٧٣ وغيرهما وإلا لزم أن لا يكون الكسب كافياً في صحة تعلق الأمر والنهي وغير ذلك فلا نزاع في وجوب
لوجوب الفعل أو الامتناع لو امتناعه بناء على المرجح الموجب والعلم الأزلي بصدور ذلك
الفعل أو لا صدوره فإنه على الأول واجب وعلى الثاني ممتنع وكذا في المرجح الموجب بوجوب إن هذا غير مسلم
عند المعتزلة إذ المرجح عندهم لا يصل إلى حد الوجوب والعلم الأزلي ليس علة للمعلوم وقد عرفت حكاية
الكسب وعن الثاني بقوله والقبح فعل القبيح لا خلقه لجواز أن يكون في خلق القبيح فائدة عظيمة ألا
نرى أنه تعالى خلق جميع القبائح وهو الشيطان وعن الثالث بقوله والفاعل من قام به
الفعل أو من أوجده في محل آخر فإن كثيراً من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها اتفاقاً ولا يتصف
بها إلا المحل وسمعاً لو احتجوا سمعاً بالآيات الواردة في إسناد الأفعال إلى العباد سيما ما
ينبئ عن معنى الإيجاد وهو أكثر من أن يحصى وقد ذكر بعضها منها مثل من عمل صالحاً فلنفسه وما
تفعلوا من خير تجدوه فتبارك الله أحسن الخالقين حيث دل صيغة الجمع على ثبوت متعدد ال
من حسن الخالق والتفضيل يدل على أنه خالق غير مفضل حتى يكون مفضلاً عليه والآيات الواردة
في أنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا إلجاء على الكفر والمعصية توبيخاً للكفار والعصاة
مثل وما منع الناس أن يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون كيف تكفرون والآيات الدالة
على تعليق أفعال العباد بمشيتهم اعملوا ما شئتم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ولو كان الأمر على ما زعموا
لما صح والجواب أن بعضها غير المتنازع هذا الجواب عن قوله تعالى من عمل صالحاً ما تفعلوا من
خير فإنه لا نزاع في إسناد الأفعال إلى العباد على ما مر من التنازع وبعضها مؤول جمعاً بين الأدلة
فيؤول الآيات المصرحة في إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد على أن المراد بالخلق التقدير
والتصوير والآيات على أنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا يلجئ إلى الكفر والمعصية على أن المراد بالمانع
المانع الظاهر الذي يعلمه جهال الكفرة والجواب أن مثل هذه التأويلات لا يجوز في كلام الحكيم تعالى
شأنه وسلم فإنما يصح للأدلة القاطعة وقد عرفت حال الأدلة ومشيئة العبد ليست إلا بمشيئة الله
تعالى إذ ما تشاؤون إلا أن يشاء الله هذا جواب عن الآيات الدالة على تعليق أفعال العباد بمشيتهم قال في
المقاصد الجواب أن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله وما تشاؤون إلا أن يشاء
الله وأنت تعلم ما قررنا لك غير مرة غير عاف في الجواب والله هو الهادي إلى الصواب والحق أنه لا جبر ولا
تفويض لكن أمر بين الأمرين إذ المبادي القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالإنسان
مضطر في صورة مختار والجبر في اللغة الإكراه على الشيء يقال جبرته وأجبرته على فعل إذا أكرهته
عليه والمراد ههنا جبر الله عباده على الأفعال والأعمال بمعنى إيجاده إياها من غير أن يكون لهم مدخل فيها
كما هو مذهب الأشاعرة والمراد بالتفويض إقدار الله تعالى عباده على أعمالهم على وجه الاستقلال بحيث
يخرجهم ذلك عن ربقة الانقياد له ويبطل تصرفه في تلك الأعمال حتى لا يكون لقضائه وإرادته وقدرته

وتدبيره مدخل فيها وهو مذهب طائفة من المعتزلة ونحن نسميهم تارة بالمفوضة وتارة بالقدرية
وهاتان الفرقتان خارجتان عن طريق الحق والعدل افراطاً والمراد بالامر بين الامرين لا جبر
ولا تفويض بل طريق متوسط بينهما وهو ان افعالهم بقدرتهم واختيارهم مع تعلق قضاء الله
وقدره وتدبيره ومشيته وارادته وتوفيقه ولطفه وخذلانه بها وهذا التعلق لا ينافي اختيارهم
لان القضاء والقدر والارادة وغيرها على قسمين حتم وغير حتم والمنافي للاختيار الحتم دون غيره وهذا
هو مذهب العدلية من اصحابنا الامامية رضي الله عنهم واكثر المعتزلة ويدل على ذلك بعد ايدا على
الادلة العقلية النصوص القاطعة عن ائمتنا عليهم السلام منها ما رواه الشيخ الفقيه العالم
النبيه محمد بن يعقوب الكليني روح الله روحه باسناده عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه
الصلوة والسلام قال قال له رجل جعلت فداك اجبر الله تعالى العباد على المعاصي قال الله اعدل من ان
يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها فقال له جعلت فداك ففوض الله الى العباد قال فقال عليه السلام
لو فوض اليهم لم يحصرهم بالامر والنهي فقال له جعلت فداك فبينهما منزلة قال فقال عليه السلام نعم
اوسع مما بين السماء والارض قوله عليه السلام الله اعدل الى رد على الجبرية حيث اوردوا هذا عليهم قوله
لم يعذبهم بكسبهم وفيه ايماء الى ما عرفته من حقيقة الكسب ان اراد بالكسب كونهم فاعلين
لافعالهم فنعم الوفاق فان اراد مجرد المحلية فالقبح بحاله وقد مر المار من ان الله سبحانه مالك لا يسئل
الملك عما يفعل وفيه ان هذا اعتراف لورود السؤال وقد مر الاجماع على قتل الشهداء والسرقة والزناء
اذا صدرت منه تعالى ليست بظلم لانه تصرف في ملكه وفيه هذه سفسطة وهذيان وقوله عليه السلام لم
يحصرهم الامر والنهي الحصر في اللغة الحبس والمنع وفيه دلالة على ان الامر بين الامرين هو الامر
والنهي ولا يرد عليه ان الجبرية والمفوضة ايضاً قائلون بالامر والنهي لا نه يلزمهم الكفر بهما
وان لم يقولوا به صريحاً وقد فسر الصدوق وصاحب العدة رحمهما الله تعالى الامر بين الامرين في
قول مولانا الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين بالامر والنهي ويظهر
من كلام جدي العلامة نور الله مرقده الشريف ان المراد بهما ما يعم الالطاف الالهية والتدبيرات
الربانية حيث قال عطر الله مضجعه في شرح الكافي الغرض من تشبيه هذه المنزلة المعقولة
بالمنزل المحسوس تفضيلها عليه في الايضاح والمبالغة في سعتها وسر ذلك ان الله تعالى لما علم
من الخلق صنفين من الفعل هما الخير والشر ركب فيهم آلتهما المؤثرة التي القدرة والاستطاعة
ولم يخلق فيهم آلة الخير ولا آلة الشر فقط والا لكانوا مجبورين في الخير والشر واذا كان فيهم
آلتهما كانوا قادرين عليهما واذا كانوا قادرين قضت الحكمة حصرهم وتقييدهم بارسال الرسل
وتقرير الشرايع وتوجيه الاوامر والنواهي ثم تداركهم بعد ذلك عند كل فعل وترك بالالطاف والعنايات
والتدبيرات والاختيارات التي ليشاهد بعضها في نفسه بعض العارفين وهذه منزلة عريضة

وسيعة لا يعلم

وسيعة لا يعلم اقطارها ونهاياتها الا الراسخون في العلم انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم ان كان المراد
من المبادي البعيدة في قولنا المبادي البعيدة على الاضطرار ما يتوقف عليها الافعال من القدرة
والارادة وغير ذلك فالتفريع فاسد اذ لا يلزم من كونه اضطرارية كون الانسان مضطراً وان كان
المراد منها الافعال كما هو الظاهر من مذهبه فلم يكون المراد من المبادي القريبة الكسب وقد عرفت
فساده غير مرة وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط من جهة
القدرة والداعية الموجبتين للافعال اقول كون افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره مسلم
عندنا ايضاً لكن لا بالمعنى الذي ذكره بل المراد على ما عرفته من القضاء الحكم عليها بالثواب
والعقاب ومن القدر تقديره طولاً وعرضاً وكيلاً ووزناً وحداً ووصفاً وكماً وكيفاً بحيث لا يزيد
ولا ينقص ولو كان كما ذكره لبطل الثواب والعقاب وليسقط معنى الوعد والوعيد ويكرم العاصي
ويعاقب المطيع ويكذب في الاخبار باحوال الآخرة ويصدق الكاذب باظهار المعجزة على يده فلا
يبقى الوثوق بالوعد والوعيد وما قيل من ان العلم باشفاء ذلك ضروري فجوابه انا ننقل الكلام
الى ما قبل جريان العادة وقد مر جواب آخر فتذكر ثم لما ورد في النصوص القاطعة وجوب الرضا
بالقضاء اشار الى دفعه بقوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي حاصل ما ذكره ان
ههنا امرين قضاء ومقضي فالقضاء فعل قائم بذات الله تعالى وكله خير وشر وعدل وحكمة و
المقضي هو المفعول المنفعل عنه وهو قسمان منه ما يرضى منه ما لا يرضى فالكفر والفواحش والمعاصي
والظلم وجميع انواع الفواحش مقضيات وفيه نظر اما اولاً فلان الفرق بين القضاء والمقضي
غير مسلم ولو سلم فالرضا باحدهما يوجب الرضا بالآخر واما ثانياً فلان هذا اللفظ المشهور لا
يجوز ان يكون موضوعاً لمعنى خفي سيما في خطاب الله تعالى والرسل على ما بين في الاصول وما
يفهم الاذهان من قضاء الله ظهور الحوادث على نهج خاص وهو ارادته تعالى والرضا بالارادة يوجب
الرضا بالمراد بل المراد قيل انه عينه واما ثالثاً فلان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه
رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي
ولا ينفع الاعتذار لوجوب الرضاء من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من
حيث المحلية والكسب اما اولاً فلبطلان الكسب على ما عرفته واما ثانياً فلان الكفر
ان كان كسباً بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وان لم يكن بالقضاء
وقد بطل ههنا دليله ثبات جميعها الى القضاء والقدر واما ما ورد من انه تعالى
خالق الخير والشر فالمراد بالشر ما لا يلائم الطباع وان كان مشتملاً على مصلحة لا ما كان
قبيحاً خالياً عن المصالح وعند المعتزلة لا يصح الا بمعنى الاعلام والكتابة كما في قوله
تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته

قدرناها من الغابرين لم اعلن بذلك كتبناه في اللوح المحفوظ او بمعنى الالزام في الواجبات
خاصة كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت
فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون المباح والحق ان جميع الاحوال بالقضاء والقدر
لكن بالمعنى الذي عرفته ويؤيده قول مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ
حين قال له السائل ما القضاء والقدر قال هو الامر والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه اذ المراد بالامر والحكم الامر التكليفي والحكم التخييري لا الحتمي
الاجباري كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله لعبده ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وما رواه
محمد بن يعقوب الكليني باسناده عن يونس بن عبد الرحمن قال قال لي ابو الحسن الرضا عليه السلام
يا يونس لا تقل بقول القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار ولا بقول ابليس
فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقال اهل النار لهذا لبه
ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال الشيطان رب بما اغويتني فقلت
والله ما اقول بقولهم ولكني اقول لا يكون شيء الا بما شاء الله واراد وقدر وقضى فقال
يا يونس ليس هكذا لا يكون الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى فقال يا يونس تعلم ما المشية
قلت لا قال هي الذكر الاول قال فتعلم ما الارادة قلت لا قال هي العزيمة على ما شاء قال
فتعلم ما القدر قلت لا قال هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء قال ثم قال
والقضاء هو الابرام واقامة العين قال فاستأذنته ان اقبل رأسه وقلت فتحت لي
وكنت عنه في غفلة **بيان** اما اهل الجنة فانهم حمدوه تعالى على ان الهداية منه
لا على ان فعل الخيرات الموجبة لدخول الجنة فعله تعالى ولو كان كذلك لكان هذا اولى بالحمد
وفيه لطيف دلالة على نفي التفويض ايضا واما اهل النار فقد نسبوا الشقاوة الى انفسهم
باعتبار ان اسبابهم صدرت منهم ولو كانت الشقاوة وسببها من افعاله تعالى لكان نسبتها
اليه تكميلا للحجة واتماما للمعذرة وانما لم يذكر عليه السلام تمام الآية التي وقعت حكاية عن
قول الشيطان وهو قوله رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين مع ان الاستشهاد انما يكون فيه اكتفاء بشهرته وحوالته
على علم المخاطب فنسبة الابليس التزيين والاغواء الى نفسه دال على اعترافه انهما فعلاه
له والباء في قوله بما اغويتني اما للقسم وجوابه قوله لازينن او للسببية والقسم محذوف
قبل هذا القول وما مصدرية والاغواء بمعنى تخييبه اياه من رحمة الله تعالى بسبب التكبر وترك
السجود او بمعنى وجدانه اياه ضالا في الاعيان وبعد علمه بضلالته في الازل فان باب الافعال قد يجيء
بمعنى وجدان الفاعل المفعول على اصل الفعل كقولك ابخلته لم وجدته بخيلا والمعنى انهم تخييبك

اياي من رحمتك

اياي من رحمتك اي بوجدانك اياي ضالا لازينن لهم المعاصي وح لا دلالة فيه الا على ان الاغواء
بهذين المعنيين من فعله تعالى ولا محذور فيه وانما المحذور في نسبة الضلالة وسببها وهو التكبر
وترك السجود اليه تعالى وهو لم يقع والمراد من قول يونس لا يكون شيء الا بما شاء الله ان افعالنا
انما يكون صادرة بسبب مشية الله وارادته وتقديره وقضائه يعني ان هذا الامر اسباب
لصدور افعالنا ولذا انكر عليه السلام كلامه اولا بقوله عليه السلام ليس هكذا ثم ارشده الى الصواب
ثانيا بقوله عليه السلام لا يكون الا ما شاء الله بحذف الباء السببية تنبيها على ان تعلقها بافعال الناس ليس
من قبيل تعلق العلة بالمعلول والسبب بالمسبب ثم اشار عليه السلام الى تفسير هذه الامور بقوله يا يونس
تعلم ما المشية حتى تعلم انها ليست سببا للافعال والمراد بالذكر الاول العلم الازلي السابق على
الارادة المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في نفس الامر فهو تابع لتلك الاشياء بمعنى انه مطابقة لها
وان الاصل في هذه المطابقة هو تلك الاشياء حتى انها لو لم تحقق لما تعلق العلم بوجودها فالمشية
بهذا المعنى ليست سببا لها كما ان علمنا بطلوع الشمس غدا ليس سببا للطلوع بها والمراد بالعزيمة على ما
في تفسير الارادة البقاء عليه بالارادة وصف للمشية متعلقة بها ولا يلزم ان يكون ارادته
لافعالنا والهندسة بفتح الهاء والدال وسكون النون معرب اندازه لم المقدار وقال
الجوهري المهندس هو الذي يقدر مجاري القناة حيث تحفر وهو معرب من اندازه وهي
فارسية وصيرت الزاء سينا لانه ليس في شيء من كلامهم زاي بعد الدال والاسم الهندسة
انتهى والمراد بالابرام واقامة العين في تفسير القضاء الاحكام واقامة الشيء في الاعيان
وهو في افعاله تعالى بمعنى الايجاد على وفق الحكمة وفي افعالنا بمعنى ابرام الثواب والعقاب
وان متهما على وجه الجزاء كما مر عن الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام ثم لا خفاء في
ذم القدرية وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر ومدافعتهم اياه والحق ان القدرية هم
الاشاعرة القائلون بان الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيته لان الشيء يع نسبته الى ما
يثبته كالجبرية والحنفية وثبت فعيته لا الى ما ينفيه واشار الى دفعه بقوله وما قالوا ان المثبت
اولى بان ينسب اليه مردود بقوله عليه الصلوة والسلام القدرية مجوس هذه الامة واذا قامت
القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى من
يضيفه الى ربه وجه الدلالة في الحديث الاول ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله ويسمونه
يزدان والشر الى الشيطان ويسمونه اهرمن وفي دلالة الثاني نظر فتامل واما ما ذكر من الاولوية
فغير بين ولا مبين وقد عرفت من التنظيرات التي ذكرناها ان الامر بالعكس ثم الحديث
الاول مفسر بما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرني باعجب شيء
رايت فقال رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون ذلك

فقط قال قضاء الله علينا وقدره فقال صلى الله عليه وآله سيكون في امتي اقوام يقولون مثل
مقالتهم اولئك مجوس امتي وقد نص سيد المتقين وامير المؤمنين عليه السلام في حديث
اصبغ بن نباتة على ان قدرية هذه الامة ومجوسها من ظن قضاء الله لازما وقدرا حتما ولا
شك ان هؤلاء هم الاشاعرة ويزيده بيانا ما روي عن الحسن بن علي عليهما السلام
انه قال بعث الله محمدا صلى الله عليه وآله الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله تعالى
ثم لا يخفى ان وجه المناسبة بين الاشاعرة والمجوس متعدد الاول ان المجوس قالوا باصلين
النور والظلمة ويسمون الاول بيزدان والثاني باهرمن وينسبون جميع الخيرات الى الاول والشرور
الى الثاني وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة والثاني ان المجوس قالوا ان الله تعالى
يفعل فعلا ويتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه والاشاعرة ايضا قالوا ان الله يفعل القبايح
ويتبرأ منه والثالث ان المجوس قالوا ان نكاح الامهات بقضاء الله وقدره والاشاعرة وافقوهم
حيث قالوا ان نكاح المجوس امهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته والرابع ان المجوس قالوا ان
القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والاشاعرة ايضا قالوا مثل ذلك والخامس يثبتون له
شركاء حيث قالوا بوجود صفات زايدة قديمة غير مخلوقة له واما ما قيل من ان العدلية ايضا يجعلون
انفسهم شركاء في الخلق والايجاد ففاسد لان ذلك انما يلزمهم لو لم يقولوا بان العباد وقدرتهم
مخلوقة لله تعالى مغلوبة تحت قدرته القاهرة وهم يقولون بذلك وبان سلسلة جميع الموجودات
منتهية اليه تعالى شانه ثم ان الاشاعرة ذهبوا الى ان ارادة الله تعالى يتعلق بالكل كاين غير متعلقة
بما ليس بكاين على ما شاع بين السلف وروي مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وآله ان ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن واستدلوا عليه بمثل هذه الآيات كقوله تعالى ولو اننا نزلنا عليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولو شاء لهديكم
اجمعين انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم واليه اشار بقوله وتمسكوا
ايضا بان الكل بمشية الله تعالى الكثر من ان تحصى صار بمنزلة المثل ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم
يكن والجواب ما عرفته من ان كون الحوادث بمشية الله تعالى لا يدل على محل النزاع كما مر غير مرة
ثم قال كيف لا يكون الكل بمشية الله تعالى وقد ثبت انه خالق الكل فيريده ان اراد من الكل
ما يعم افعال العباد فقد عرفت حاله وان اراد الذوات فلا ملازمة بين المشية والارادة التي
هي محل النزاع وعالم العدم وقوع ما لم يقع لعلمه تعالى بامتناعه فكيف يريده لاستحالة انقلاب علمه
جهلا والجواب ان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه المقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز
ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة ووجه المصلحة كالامتحان والاعتذار ظاهر وذهب
المعتزلة الى انه لا يتعلق ارادة الله تعالى بالشرور والقبايح حتى انه يريد من الكافر الايمان ومن الفاسق

الطاعة

الطاعة وان وقع خلاف مراده واليه ذهب اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم واشار بقوله
والمعتزلة جزموا بانه لا يريد القبايح بل يريد اضدادها وان لم يقع فجعلوا الكثر يجري في ملكه
خلاف مراده قال في شرح المقاصد ولفظه انه لا يصير على ذلك بشين تحريفا قول لا يخفى
ما فيه من التشنيع قلنا انه ان تم لكل على ان لا يكون لله تعالى امر ولا نهي للكافر والعاصي وانما امره
ونهيه للمؤمن والمطيع وفساده غني عن البيان والحق ما ذكره الفاضل الرباني العلامة الشيرواني
قدس الله سره من ان ذلك بالنسبة الى الرئيس حق لعدم حلمه وقلة صبره وتضرره بالتاخير واما
بالنسبة اليه تعالى فكلا لغنائه وعدم تضرره وعدم احتياجه الى حصول ذلك المراد وحق المثل ان
يقال ان السلطان القاهر الغالب اذا كان راغبا في شيء فجذبه بيده صبي لم يمنعه مع تمكنه
من دفعه ومنعه وقتله لم يلحقه من ذلك عار بل عد ذلك من كرامته ثم اشار الى ادلة المعتزلة وذلك
بقوله تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وهو تعالى منزه عن القبايح وان العقاب على ما يريده
من العبد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وهو مستغني عن البيان وان الامر
يستلزم الارادة فيكون الكفر مامورا به والكافر مطيعا ممتثلا لامر الله تعالى وكذا يستلزم الرضى
فيكون الكفر مرضيا له تعالى والمحبة فيكون الكفر محبوبا له تعالى ثم اشار الى الجواب عن الكل بقوله
والكل فاسد اما الاول فقد اجاب عنه في شرح المقاصد بانه لا قبح منه غاية الامر انه لا يخفى
علينا وجه حسنه واعترض العلامة الشيرازي عطر الله مضجعه الشريف بانه اذا لم يحكم العقل بقبح شيء
من الله تعالى فلم يرسل الرسل اليهم ولم يبين ما يرضيه ويسخط ثم يعذبهم ببعض الاعمال واثابهم
ببعضها او عذب بعضهم باعمالهم ولكن لم يكن للعباد عليهم حجة ولم يكن لهم ان يقولوا انا
كنا عن هذا غافلين والكفار انكروا الكتب العظيم وتكذيبه الرسول الكريم وبهذا يندفع ما اجاب
عن الثاني في شرح المقاصد بقوله ورد بالمنع فانه يتصرف في ملكه ما يشاء فتفطن واما الثالث
فيرد عليه انه ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر عبده امتحانا او اعتذارا
عن ضربه وكذا النهي ثم ان المعتزلة استدلوا على ذلك بالآيات الدالة على ذم المشركين وتوبيخهم على
ادعائهم ان الكفر بمشية الله تعالى فاشار الى دفعه بقوله واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما
اشركنا فلقصدهم الاستهزاء وجعل الكفر عذرا ولذا جعلوا مكذبين بقوله تعالى وكذلك كذب
الذين من قبلهم لا كاذبين وحكم بانه لو شاء لهديهم اجمعين ازالة لتوهم الذي اليه استدل قوله
الحكم بان قصد المشركين من هذا الكلام الاستهزاء ومن قبيل الرجم بالغيب والتعليل عليل على ما
لا يخفى وبعد ما قررت لك لا تفاوت معنى المشية ومعنى كون الشيء بمشية الله تعالى يظهر لك
حقيقة الحال والله هو العاصم عن الضلال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى كل ذلك كان سيئة عند
ربك مكروها حيث جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مراده لان الارادة والكراهة ضدان واشار الى

ودفعه بقوله واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها اي مكروها بين الناس ومجاري
العادات لا يخفى كاكه بذا التأويل من اقوال من الآيات الشاهدة بنفي ارادة القبائح قوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر
والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

الفصل السادس

في بيان الحسن والقبح الشرعيان فما كان بذه المسئلة بهي المعركة العظيمة بين الاقوام وعليها
يبتني كثير من عقايد الاسلام والتشاجر فيه مما كثر وشاع فبالحرى ان نحرر لك محل النزاع
فاعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول ملايمة الغرض ومنافرته كقتل
زيد بالنظر الى اعدائه واوليائه والثاني كون الشيء صفة كمال او نقص كالعلم والجهل وهما عقليان
اتفاقا والثالث تعلق المدح والذم بالفعل وهذا هو المعنى المتنازع فيه فالذي عليه المعتزلة
كافة والامامية رضوان الله عليهم والبراهمة والكرامية والثنوية والخوارج والتناسخية
هو انهما عقليان وذهب الاشاعرة الى انهما شرعيان وتوضيح المرام يقتضي بسط الكلام
فنقول قالت المعتزلة كما ان في المحسوسات اشياء ملايمة للحس واخرى منافرة له كذلك في المعقولات
افعال تدركها العقل ملايمة لنفسه مع قطع النظر عن امر الشارع ويحكم بان فاعلها من حيث هو فاعلها
يستحق المدح ثم ان ما يحكم العقل بحسنه يحسن عند الشارع ايضا يجب امره به وكذا ما يحكم بقبحه فكل ما
امر به الشارع يجب ان يكون فيه جهة يستحق بها المدح وكل ما نهى عنه يجب ان يكون فيه جهة توجب
الذم وان لم يكن معلومة عند العقل بل بمعنى ان العقل لو علم الفعل على ما هو عليه في الواقع وجهاته
واعتباراته الداخلية والخارجية يحكم بذلك والحاصل ان للعقل عندهم في نفسه مع قطع النظر
عن الشرع جهة محسنة او مقبحة مقتضية لذلك لكنه ليس على نهج واحد بل ثبوتها لبعض الافعال ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وبعضها نظري كحسن الكذب النافع وقبح الكذب الضار
وبعضها لا يدرك الا بالشرع كصوم العيد وطرفيه فما لا يكون فيه جهة حسن ولا قبح لا يجوز منه تعالى
الامر به ولا النهي عنه ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى انهما الذاتيه وذهب بعضهم الى
انها الصفة حقيقية توجبها وبعضهم الى ان القبح باعتبار صفة والحسن يكفي فيه عدم
موجب القبح وذهب الجبائي الى انهما باعتبار صفة موجبة لها كلطم اليتيم للتأديب
او للتعذيب وقالت الاشاعرة ليس فيما يتعلق به حكم الشارع من الافعال شيء يكون ملايما
للعقل او منافرا له يحكم العقل ايضا في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع واعتباره بحيث
يستحق فاعله المدح او الذم بل لا يفرق العقل بين نصر المظلوم واكرامه وقتله وايلامه
فكل منهما عنده سواء بل الشارع جعل احدهما ممدوحا وامر به والآخر مذموما ونهى عنه
وليس في ذلك الا بمحض اعتباره واختياره لا لسبب يوجب المدح والذم ولو عكس الشارع

الفصل السادس في بيان الحسن والقبح

القضية بعكس الامر فصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا واليه اشار بقوله والحسن والقبح بمعنى استحقاق ٧٦
المدح والثواب والذم والعقاب في حكم الله تعالى بالشرع ومبنى التعرض للثواب والعقاب هنا
ان الكلام في افعال العباد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا تقريره ان الفعل
لو حسن وقبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على
اصل المعتزلة في وجوب تعذيب مستحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وربما يجاب بان المراد بالرسول هو العقل تشبيها له بالرسول في
الهداية والارشاد سلمنا لكن المراد بالعذاب المنفي هو العذاب عاجلا لا آجلا بدليل ما بعد
الآية وتحقق الحكم قبل البعثة يقتضي ثبوته آجلا فلا منافاة سلمنا لكن المراد نفي التعذيب
بترك الواجبات الشرعية لا العقلية وقد استوفينا الكلام في الرد عليه في صدر الكتاب
فتذكر واما ما قيل من ان نفي التعذيب قبل البعثة محال لان اول المرسلين آدم على نبينا وآله
وعليه السلام فلا فائدة في نفيه فجوابه ان المراد نفي التعذيب قبل بعثة رسول كل قوم
وما قيل في الجواب من ان قبل آدم قوم يسمون بالجان بن الجان او في صحة النفي يكفي الامكان
فبعيد كما لا يخفى ولانه لو كان لذات الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او الى
صفة لازمة لها لما تخلف عنه واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب مثلا لانقاذ نبي من
الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن فلا يكون قبيحا لاستحالة اجتماع النقيضين وكذا القتل يجب
تارة ويحرم اخرى كالقتل حدا والقتل ظلما ورد بان الكذب في الصورة المذكورة باق على
قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخليصا عن ارتكاب
الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وقد يناقش في كون الكذب ايضا واجبا حسنا لكونه مقدمة
للواجب الذي هو التخليص والجواب بمنع كون الكذب مقدمة لامكان التخليص بغيره بان يأتي
بصورة الاخبار من غير قصد اليه كما في صيغ العقود وغيرها ولظاهر كلام صاحب المقود وبعض
المحشين على شرح المختصر جواب آخر عن اصل الدليل حاصله ان في ذلك القول المانع لانقاذ النبي
من حيث ان مضمونه غير مطابق للواقع جهة يقتضي القبح اما لمجموعها او لجزئها ومن حيث
الانقاذ جهة اخرى يقتضي الحسن كذلك فهناك جهتان مختلفتان يقتضي احديهما القبح
والاخرى الحسن فلا يلزم زوال القبح وحصول الحسن فان قيل كيف يكون ذلك القول قبيحا
مع ان اللازم للقبح وهو الذم منتف قلت ذم الفاعل مع مدحه عند القائلين بعقليتهما ما
لصفة مغايرة لما به يحسن الفعل او يقبح كما صرح بذلك بعض القائلين بعقليتهما منهم
سيف الدين الابهري حيث قال فذلك اجماع عند المعتزلة فموجب الذم منتف بهنا وهو
لا ينافي وجود القبح لوجود سببه ولان العبد لا يستقل بفعله والمدح والذم عقلا ليس الا

قبحه

مع الاستقلال لتقريره على ما يستفاد من كلامه في شرح المقاصد انه لو كان الحسن والقبح
عقليين لما كان شيء من افعال العباد حسنا او قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم بيان الملازمة
ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى
فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك ففعله اضطراري وان تمكن
فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل يصدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا
والاتفاقي لا يتصف بالحسن والقبح مع انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات
الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فننقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم
يكن منه فان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد والمحذور وان وجب
فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب الا بانه منقوض بفعل البارئ تعالى فيلزم ان لا يكون
مختارا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ورد بان مرجح فاعلية البارئ تعالى هو تعلق ارادته
في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وقديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا
الحدوث دون الامكان ويرد عليه اولا ما اورده سيد المحققين قدس سره من انه ان اراد
بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما واللازم قدم المراد ايضا وان اراد بالتعلق
المعنوي فمعه يحتاج الى مرجح متجدد هو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قلنا ان ارادته تعلقت
في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده لوجوده لا حاجة الى تعلق آخر حادث لم يتم ايضا
لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه وثانيا ان
اللازم عدم احتياج مرجح ممكن قائم بالغير الى علة اصلا خلاف البديهة ولهذا ذهب
المتاخرون من الاشاعرة الى ان صفات الواجب مستندة الى ذاته تعالى بالايجاب وثانيا
بانه يلزم ان لا يوصف الفعل بالحسن والقبح الشرعي ايضا للاصل اذ لا تكليف لغير المختار
عندكم وان جوزتموه ورد بان وجود الاختيار كاف في الشرع وبناه الاصل الذي ذهبوا
اليه في مسئلة خلق الاعمال من ان للعبد قدرة واختيارا لكن لا تاثير لقدرته وليس اختياره
بمشيته وانما الخالق هو الله تعالى واثر العبد الكسب لا غير ولا يخفى وهن فان وجود القدرة الخ
لا يؤثر كوجودها وثم انك بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على
سبيل الصحة دون الوجود ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار واعترض عليه في شرح
المقاصد بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ومثله
لا يحسن ولا يقبح والجواب ان الاضطرار الذي لا يتصف بالحسن والقبح على احد الوجهين اما بان
يصدر من الفاعل بدون الشعور كما يصدر عن الطبايع او مع الشعور لكن بقسر قاسر وجبر جابر واما
ما يلزم من الدليل فليس من هذا القبيل اذ ليس الا انه يجب صدور الفعل بسبب وجود الاختيار والارادة

ووجودهما

ووجودهما فيه ليس باختياره وعدم اتصافه بهما بالحسن والقبح غير مسلم فتامل في هذا
المقام فانه من مزال الاقدام وقالت المعتزلة بل بالعقل لكن حسن الاحسان وقبح العدوان بمعنى
استحقاق فاعلهما المدح والذم ضروري يشهد به الوجدان ويحكم به نفاة الاديان فلو كان مستفادا
من الشرع لما حكموا به وايضا عدم ملايمة التسلط يتم المطلوب اذ لا قائل بالفرق ولان العقل عنده
التساوي يرجح الصدق وانقاذ الغريق مع الكذب بلا هلاكه وقطع النظر عن كل ما عليه يرجع
للتصديق والانقاذ من الاعتقادات والشرايع والاحكام والبراهين الدالة على حسنهما يؤثر الصدق
والانقاذ الغريق على الكذب بلا هلاكه ولولا ان حسنه ثابت في ذاته لما كان كذلك ولانه لو لم يقبح اظهار
المعجزة على يد الكاذب لم يثبت النبوة تقريره انه لو كان قبح كل شيء انما هو لاجل النهي لم يمتنع منه
تعالى اظهار المعجزة على يد الكاذب للملازمة ظاهرة وكذا بطلان التالي فلانه لم يتميز النبي ص عن المتنبي
فانسد باب اثبات النبوة والجواب عن الاولين بمنع الضرورة والايثار والمنع بمعنى امتناع
عنده وبالحقيقة اما المنع الاول فمكابرة لا يلتفت اليه واما الثاني فماخوذ من كلام الآمدي
حيث قال ان الترجيح للصدق على الكذب في تلك الصورة لما ان اهل العالم اتفقوا على قبح الكذب
وحسن الصدق ولما كان ان نظام احوال العالم لا يحصل الا بذلك لما ان الانسان مدني وعلى هذا الاعتقاد
يستمر عليه الاحترام يرجح الصدق عنده على الكذب ويرد عليه انه ينبغي ان يبين وجه كون حكم
عقولهم لا من جهة العقل بل من جهة اخرى فان حكم العادة لا يجري الا بعد تحققها ويبقى الكلام فيما قبله
وعن الثالث ان عدم الوقوع لعدم وقوع المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية ولا
يمتنع عقلا ويرد عليه انه لما لم يكن ممتنعا فمن اين يعلم صدوره منه تعالى فان قيل الاشاعرة
ذهبوا الى ان افعاله تعالى وان لم تشتمل على غرض ولم تعلل بالعلة الغائية لكن يجب اشتماله على حكمة
ومصلحة فقد وجب اشتمال افعاله تعالى على الحكم والمصالح عندهم انما يستند الى الدليل
السمعي لا العقلي على انه يمكن ان يفرض في اظهار المعجزة على يد الكاذب مصالح كثيرة كترتب
عمارة الارض والقيام بمصالح التمدن ولوازمه فان الواجب عندهم اشتمال فعله تعالى على مصلحة
في الجملة والمسلم ان ترك اظهار المعجزة على يد الكاذب اصلح بالنسبة الى فعله واما ان فعله لا يشتمل على مصلحة
اصلا فغير مسلم والاصلح عندهم غير واجب عليه تعالى فتامل وقد يتمسك المعتزلة بان من عرفه تعالى
بذاته وصفاته ثم اشرك به تعالى ونسب كل نقص اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا علم قطعا انه
في معرض العقاب سواء ورد الشرع ام لا فليس ذلك الا بحكم العقل ولا قائل بالفصل فيتم المطلوب
فثبت لما علم من تقرير الشرايع بذلك لا يخفى وهن هذا الجواب اذ الكلام مع قطع النظر عن الشرع
على انه ننقل الكلام قبل ورود الشرايع وقد تمسك في الجواب عن هذا الدليل ايضا باستمرار العادة
ويرد عليه ما مر آنفا فتذكر ويتمسك المعتزلة ايضا بانه لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام

الأنبياء وقد ترجواب من المصنف في صدر الكتاب و بينا ايضاً ما هو الجواب فتذكر والحق ما ذهب
اليه المعتزلة واليه ذهب اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم وذلك انا نجد ببديهة الفرق بين
بعض الافعال وانها حسنة مستحقة للمدح وبعض آخر وانها مستحقة للذم وان لم يكن شرع اصلاً
كالاحسان ودفع الظلم ومعاونة الظالم وتحريصه على الظلم ومثال ذلك كثيرة خارجة عن
الحد والعد وبهذا يبطل مذهب الاشاعرة لكن يبقى احتمال ان يقال انه يجوز ان لا يكون في
بعض الاشياء جهة حسن ولا قبح ومع ذلك امر الشارع به ونهى عنه فان قيل اذا لم يكن في شيء
جهة حسن ولا قبح فالامر به والنهي عنه ترجيح بلا مرجح وهو محال قلنا اولاً انه لا يتمحض على الاشاعرة
القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح وثانياً انه يجوز ان يكون هنا مرجح آخر غير الحسن والقبح يوجب
الامر به والنهي عنه وان كنا لا نعلمه ويمكن دفع هذا الاحتمال بالتمسك بالاجماع المركب
على انه يمكن ان يقال انه قد حصل لنا بملازمة اكثر المامورات وانها حسنة واكثر المنهيات وانها
قبيحة الظن القوي بان جميع ذلك كذلك بل ربما حصل من طريق السمع وتتبع الاحاديث
العلم القطعي بذلك اذ كل موضع سئل عن الائمة عليهم السلام عن سبب حكم وعلته اجابوا
بتقرير العلة وتحقيق السبب ولم يجيبوا قط بان الله تعالى قد يامر بالاشياء او ينهى عنها بدون سبب
يوجب ذلك ايضاً قال الله تعالى ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث الظاهر ان كل ما
كان طيباً في الواقع مع قطع النظر عن الامر حلله لهم وكل ما كان خبيثاً كذلك حرمه عليهم وانت اذا
رفعت غشاوة العناد عن العين وتاملت في ادلة الطرفين ظهر لك حقيقة الحق والله هو
العاصم عن الضلال هذا ما ذهب اليه المتكلمون واما الحكماء فقالوا ان النفس الناطقة قوة علمية
نظرية وهي تعقل ما لا يكون من افعالنا واختيارنا وقوة عملية وهي تعقل ما يكون من افعالنا و
اختيارنا فالعقل النظري الذي يحكم بالبديهيات مثل كون الكل اعظم من الجزء لا يحكم بحسن
شيء من الافعال ولا بقبحه وانما يحكم بذلك العقل العملي الذي يدبر مصالح نوع الانسان وشخصه
ولذلك انما يحكم بحسن فعل وقبحه بحسب المصلحتين ويسمون ما يقتضيه العقل العملي لا يكون
مذكوراً في شريعة من الشرائع بالاحكام والشرائع المكتوبة انتهى وهذا المذهب ايضاً مما يؤيد ما
قلناه فتامل **الفصل السابع** لا اختلاف في عدم التكليف بما يمتنع
لذاته كجمع النقيضين لانه يستدعي تصور المكلف به واقعاً والمستحيل لا يتصور الا على
سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن
بين السواد والبياض كذا لا اختلاف في وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم او اخبار بانه لا يقع
فان مات على كفره ممن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصياً اجماعاً وانما الاختلاف فيما امكن ولم يقع متعلقاً
لقدرة العبد اصلاً كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء فعندنا لا يجوز بمعنى انه لا يطلب تحقق الفعل

ويستحق

الفصل السابع في عدم التكليف

قطع

ويستحق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز وعدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي لوجوب كونه مما
لا يطاق لعدم القبح العقلي فان قيل التكليف بالمحال ليس بابعد من هذا الجواز ان يخلق الله تعالى فيه
الجبرة والعلم والقدرة وكيف لا يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز التكليف الممتنع لذاته
قلنا لان من شرط التكليف الفهم ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز دون الوقوع والبه اشار بقوله
ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ولشهادة الاستقراء وعند المعتزلة ومن اصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم لا يجوز لكونه سفهاً وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومتاخر
ذهب الى ان التكليف بالايمان لابي لهب بان يصدق في جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ومن جملته
ان لا يصدقه اصلاً تكليف بجمع النقيضين لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة واجيب بانه لم يكلف الا بما كان تحصيل
الايمان وهو امر ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والاختيار فيكون مما هو جائز بل واقع فيه
نظر فان الكلام فيمن وصل به هذا الخبر وكلف بالتصديق به على التعيين واجاب بعضهم
بان المراد التصديق بما عدا مثل هذا الاخبار وهو في غاية الوهن اقول يمكن الجواب بان يقال
التكليف بالمحال يجوز اذا كان المكلف سبباً لاستحالة التكليف وحكاية تكليف ابي
لهب وامثاله من هذا القبيل فانه ان لم يكن في غاية البعد واللجاج ونهاية الكفر والاعوجاج
لما اخبر الله تعالى بعدم ايمانه **الفصل الثامن** تعليل بعض افعاله بالاغراض
ثابت سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
وما اشبه ذلك بالنص والاجماع اما النص فكقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على
المؤمنين حرج الآية اما الاجماع فقد نقل الرازي في بعض تصنيفاته والغزالي في الاحياء
وذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف هو بالنسبة الى المرتبات في الكفر والفسق
التعريض للثواب بدليل مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار
من عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم باحسن ما كانوا يعملون
الى غير ذلك مما لا يحصى واستدلوا ايضاً بادلة عقلية نشير الى بعض منها بقوله ولان
الاضرار دون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة
تقريره ان التعب على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خالف ترتب عليه العقاب
اضرار واضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين
من كسب السعادة الابدية هو الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق
ذلك على نفسه لسوء اختياره ورد بان الترتب لم يترتب الثواب على الاعمال دليل على ان لها تاثيراً

٧٨

الفصل الثامن في تعليل افعاله

في اثبات الاستحقاق لانه قد يكون فضلا من الله تعالى ولا ايلام العاصي بانه مالك فلا ظلم بالنسبة اليه
اصلا وهذا بناء على انه لا يقبح من الله تعالى شيء ولا يلزم الغرض فلا نم انه منحصر فيما ذكرتم فيجوز ان
يكون هو الابتلاء او الشكر او حفظ النظام او تهذيب الاخلاق او غير ذلك مما لا نعلمه وبالجملة لا
يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة والعذاب الدائم بشرب جرعة خمر اقل لا استبعاد في
ذلك ولا دخل للعقل لما مر بمجرد كلمة ولا في كونه المنهي عنه شرب جرعة بل مناط الطاعة والعصيان

الفصل التاسع
الفصل التاسع قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والاضلال
والطبع والختم على قلوب الكفار الى الله تعالى فعندنا بمعنى خلق الهداية والضلال لانه الخالق
وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى النعمة والبيان بنصب الادلة او منح الالطاف
والاضلال منع الالطاف لعلمه بانها لا تجدي او الاسناد مجاز الهدى قد يكون لازما بمعنى
الاهتداء او وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال او فقدان ذلك الطريق
وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال وقد يستعمل الهداية
في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم ويستعمل الاضلال في معنى
الاضاعة والاهلاك وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي
هي اقوم وهذا كله مما ليس فيه نزاع كثير وانما الكلام في الايات المشتملة على اتصاف
الباري تعالى بالهداية والاضلال والتطبيع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو
ذلك فهي عند الاشاعرة راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على
اصلهم في الخلق من انه الخالق وحده واما المعتزلة فبناء على اصلهم من انه لو خلق فيهم الهدى
والضلال لما صح منه الثواب والعقاب جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى المقصود النعمة
او الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة واعطاء اللطف والاضلال بمعنى منع
اللطف للعلم بان اللطف لا ينفع او مع انه فعل الشيطان يسند اليه تعالى مجازا لانه باقداره
وتمكينه واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق
قدرة المعصية قال امام الحرمين العصمة هي التوفيق بعينه والموفق لا يعصي اذ لا قدرة
له على المعصية وبالعكس مبناه على ان القدرة مع الفعل ليست بنسبة للطرفين على قيل
القائل من الاشاعرة العصمة ان لا يخلق الذنب وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع
بسببه صدور الذنب عنه ويرد عليه انه ح لا يستحق المدح بترك الذنب وعند المعتزلة
اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة او اتيانا او يقرب منها او من الطاعة مع تمكنه
في الحالين ويسميان المحصل والمقرب الاول للاول والثاني للثاني ويخص المحصل للشيء
باسم التوفيق واليه اشار بقوله والتوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان منع اللطف

والعصمة

والعصمة اللطف المحصل لترك القبيح والحاصل ان اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث
لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند اصحابنا الامامية رضي الله عنهم وعند المعتزلة ايضا واستدلوا على ذلك بان اللطف
يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض ثم ان كان فعلا له تعالى وجب عليه تعالى كخلق
القدرة والعقل ونصب الادلة التي يستفاد منها وان كان من المكلف وجب على الله تعالى اشعاره وايجابه عليه
وان كان من غيرهما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل وقد استدل على عدم وجوب اللطف بان الكافر
اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم كون الكافر مؤمنا لان معنى اللطف
ما يحصل الملطوف فيه عنده واما الثاني فلانه انما يكون لعدم القدرة عليه فيلزم عجزه تعالى عن الكافر مع وجوب القدرة
فيلزم الاخلال بالواجب واجيب بان معنى اللطف هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه
لا ما ذكرتم ليلزم المحذور المذكور واحتجوا على عدم وجوب اللطف ايضا بانه لو وجب على الله لما صدر عنه تعالى ما ينافيه
والتالي باطل لانه اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مما يؤدي الى الاتكال
واليأس واجيب بان هذه الاخبار ليس مفسدة لجواز اقترانها بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام
على المعاصي والاخبار بالنار انما هو بسبب اختياره [illegible] المفسدة منتفية لا نسلم لا يعلم عند اخبار حتى
يفضي الى اليأس الاجل الوقت الذي علم الله بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد لا يتغير [illegible] الوقت واجل كل شيء
في الجميع مدته والاخرة ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة وهو واحد عند الاشاعرة وعند من جعل المقتول ميتا
باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد اثنين وعند من جعل للحيوان اجلا آخر بسبب [illegible]
الامراض والافات والمقتول ميت باجله الذي هو مرة ما خلق الله تعالى عقيب فعل العبد من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا [illegible]
لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت هذا مذهب الاشاعرة واما المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل
فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى [illegible] وزعم اكثرهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله [illegible] لم يقتل لمات البتة ثم انه لما يرد عليه ان القتل لما [illegible]
فلم يستحق ما ورد به [illegible] واشار الى دفعه بقوله وجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من المنهي لا لما
في المحل من الموت [illegible]
زيادة البركة والعمر كثرة الخير والبركة والنصوص قاطعة على انه لا تقدم ولا تاخر عن الاجل كقوله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون **الفصل العاشر** الرزق وهو في الاصل مصدر سمي به المرزوق
او الاكل بالمصدر وهو عند الاشاعرة ما ساق الله تعالى الى الحيوان فانتفع به حلالا كان او حراما فيكون رزق الله
والدواب وغيرها [illegible] ما لم ينتفع فكل يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره وقيل لينتفع
والغذاء فمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وقد يخص بالماكول وفسره
المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام وما ابيح للضيف مثلا قبل ان ياكل فلا يكون من لم ياكل الا الحرام
مرزوقا وقد دلت النصوص من الكتاب والسنة على ضمانه تعالى الارزاق خاتمة [illegible] التقدير

الفصل العاشر في الرزق

ما يباع به ويشتري طبعا مالا او غيره ويكون غلاه او رخصا بها باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان
وبالنقصان عنه بسبب من الله تعالى كما لا خيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس ومن حال فيه اختيار
كمنع التبايع او ادخار الاجناس من رجبه ايضا عندنا الى الله تعالى ولا قائل المسعر هو الله تعالى وعد الفصل
الحادي عشر المعتزلة اجمعوا على ان لله تعالى امورا ويجعونها في معنى الوجوب فتارة في رد الوجوب عليه تعالى انه لا بد ان
يفعلها لقيام الدواعي وانتفاء الصوارف وتارة بان تركه مدخلا في استحقاق الذم فمنها اللطف وهو ما يحصل به قرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بلا الى حد الالجاء لان منعه نقض للغرض الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض
الغرض قبيح ولان منع اللطف تقريب او تحصيل للمعصية وكلاهما قبيح ولان الواجب هو الطاعة لا يتم به
فيكون مقدمة للواجب ثم عورضت الوجوه بوجوه اشار الى البعض منها بقوله قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق
لان اللطف ما هو محصل ومن قواعدهم ان قصد اللطف واجب ولا يكون عصمة الانبياء والاولياء بامر خفي بل لجروه
وينهو عن المنكر وقد عورض بوجوه آخر واجيب عن الكل ان منع اللطف في شيء هذه الصور انما يكون من جانب المكلف ومنها
العوض وهو نفع خال عن التعظيم مقابلة الالم ونحوه من الاسقام وما يجري مجراه فكذلك لتفريع الاجر والثواب فانه تعالى
فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه ليس في مقابلة شيء ووجه وجوبه ان تركه قبيح لكونه ظلما واليه اشار بقوله لان تركه ظلم
فيجب فعله واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة وفي حبوطه بالذنب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط صلاحه واختلفوا في ان عوض الكفار
والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم والمجانين يحصل في الدنيا او في الآخرة وان البهائم يدخل الجنة وهو يخلق
فيها العلم والعقل وان عاقبة امره ماذا ومنها الاصلح للعباد في الدين وهو مذهب البصريين قيل وفي الدنيا ايضا وهو ما
ذهب اليه البغدادية والاكثرون يعنون بالاصلح الانفع والبغدادية يعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب
الاقدار والتمكين واليه اشار بقوله ولا خلاف في الاقدار والتمكين ثم اشار الى دليل وجوب الاصلح بقوله لان تركه
بخل وسفه وهو قبيح فيجب فعله وعورض بما اشار اليه بقوله قلنا فيلزم ان لا يخلق الكافر الفقير المبتلى بالاسقام
والالام وان لا يخلد الكفار في النار بل يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح
الفعل وان لا يميت المحسن ولا يبقى المسيء سيما المسيء بزيادة المضلين وان لا يحسن الدعاء ...
الى غير ذلك من المفاسد الفصل الثاني عشر تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري
الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل
والحرف على ما هو مصطلح النحاة والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه فلا خفاء في
تغاير الامور الثلثة بهذا اشار رحمه الله الى ان النزاع الذي وقع بين اصحابه في ان الاسم هو نفس المسمى او غيره راجع الى
اللفظ بقوله وما قيل من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما في قولنا زيد مكتوب وانه جرى
فانه عين المسمى بقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى اذ لا شك ان المسبح انما هو الذات دون اللفظ ومن قرب بانه
غيره بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى للقطع بان المسمى واحد ثم اشار رحمه الله الى ان التحقيق ليس ما رد عليه محل النزاع بقوله
وليس النزاع في اسم فمتمسك الفريقين بمثل سبح اسم ربك الاعلى ولله الاسماء الحسنى ليس محل النزاع

الفصل الحادي عشر

الفصل الثاني عشر

انه يعلم

ويمكن الجواب عن الاول بان معنى تسبيح الاسم تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او يذكر على وجه يعني
تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف فان فيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى وعن
الثاني بان المسميات يمكن اعتبار الكثرة فيها اذ مفهوم القادر غير مفهوم العالم وهكذا وانما الواحد هو الذات المتصف
بالمسميات ثم اشار الى محل النزاع بقوله ومعنى الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد المسمى كما في زيد كاتب او نفس
اللفظ كما في زيد مكتوب توضيحه ان الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به
نفس اللفظ كقولنا زيد اسم معرب او ثلاثي واذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان
نوع وقد يراد بعض افراده كقولنا جاءني انسان وقد يراد جزئها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا
يبعد ان يقع بهذا الاعتبار خلاف واشتباه في ان الاسم نفس المسمى او غيره فالنزاع انما يكون بهذا الاعتبار
ثم لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه انما
الخلاف فيما اذا لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه تعالى موهما بما يستحيل في حقه
تعالى واليه اشار بقوله اذا اتصف الباري تعالى بمعنى لم يرد به اذن ولا منع ولا يراد فيه وكان مشعرا
بالجلال هل يجوز اطلاقه منعه الجمهور من الاشاعرة وجوزه المعتزلة ومال اليه القاضي ابو بكر
من الاشاعرة وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز الصفة دون الاسم
ولم يجز مثل العارف والفطن لايهام الاخلال فان المعرفة تشعر بسبق العدم والفطنة
بسرعة ادراك ما غاب ولا مثل الحارث والزارع لعدم الاجلال وهو ظاهر ولا خلاف في كثرة
اسماء الله تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وكذا لا خلاف في
امتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب وانما النزاع في الموضوع للذات بنفس الذات واليه
اشار بقوله والحق ثبوته ظاهرا باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة
وان كان مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله بالفتح اذا عبد او وله اذا تحير او لاه
يليه اذا احتجب او غير ذلك من التأويل الصحيحة والفاسدة فانه لا ينافي العلمية ولا يقتضي
الوصفية واليه اشار بقوله وان كان الاله اسما للمعبود فتدبر ثم انه لما عرض باعتبار السلوب
والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى حتى ذكر بعضهم انه لا تتناهى بحيث لا تتناهى الاضافات فما
وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث المشهور واجيب اولا بان التنصيص
على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة وثانيا ان قوله عليه السلام من
احصاها دخل الجنة في موضع الوصف كقولهم للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان له زيادة
قرب واشتغال بالمهمات واليه اشار بقوله ولا يحصر اسماؤه في التسعة والتسعين والحديث
بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة يحمل على ان من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف
ويمكن الجواب بمنع صحة سند الرواية ويؤيده ما فيه من الاضطراب والتشويش والله اعلم

الباب السادس في السمعيات وفيه فصول الاول في النبوة

الفصل الاول في النبوة

وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهي الارتفاع لعلو
شانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه طريقا الى الحق فالنبوة على الاصل وان كان من النبا هو
الخبر لانبائه عن الله تعالى فاذا قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة النبي انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب خاص فيكون اخص
من النبي واعترض عليه بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على الكتب فقيل هو من له كتاب
او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام ويظهر من كلام
بعض المعتزلة ان النبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او منام والرسول هو صاحب الوحي بواسطة
الملك والبعثة لطف من الله تعالى وفضل يتضمن مصالح كمعاضدة العقل فيما يستقل بادراكه
ومعاونته فيما لا يستقل مثل الكلام والمعاد الجسماني ورفع الاحتمال فيما يظن وبيان المبهم
كمنافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة فانها تستدعي مرور زمان يمكن
هلاك الناس فيه ولذلك جعل الله تعالى اول مخلوق من افراد الناس نبيا ليعرفهم ذلك وغيره من
المنافع التي لا تحصى مثل تعليم الاخلاق والصنائع الضرورية والاخبار بتفاصيل ثواب المطيع
وعقاب العاصي وبالجملة النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا
ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام
ثم ان للمنكرين للنبوة شبها منهم من قال باستحالتها لاعتقادهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج
اليها كالبراهمة فالشبهة الاولى ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا فيه اليه اشار بقوله ويعرف
المبعوث بنصب الادلة او بخلق العلم الضروري الثانية ان اكثر التكاليف مشقة ظاهرة
لا يشتمل على فائدة اما للمعبود فلتعاليه عن ذلك واما للعبد فلكونه مضرة ناجزة وايضا اكثر الافعال
مشتمل على هيئات لا يعتبرها العقل كما نشاهد في الحج والصلوة الى غير ذلك والجواب اشار اليه بقوله
ومنافع التكليف اكثر من مضاره وان خفيت تفاصيل بعض على البعض كهيئات الصلوة والحج
ونحوهما ثم اشار الى طريق ثبوت النبوة والسبيل الى معرفته بقوله وطريق ثبوته المعجزة وهي امر خارق
للعادة مقرون بالتحدي المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية
وقيل للمبالغة وهي في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وامر يتناول
الفعل وعدمه كنبع الماء من بين الاصابع وعدم الاحراق واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن
كرامات الاولياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة
عن السحر والشعبدة هذا ما ذكره الرازي ويرد عليه انه لا بد من قيد الموافقة للدعوى احترازا عما قال

معجزتي

معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق بانه مفتر كذاب فلا يبعد ان يلحق ان قيد التحدي يشير بذلك وان
خارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان شاعت وكان هو مظنة
البعثة كما هو في حق نبينا صلى الله عليه وآله حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
فارهاص لتاسيس قاعدة البعثة والا فكرامة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار
فارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور النور في جبين عبد الله وقيل المعجزة امر يقصد
به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الدعوى وفائدة القيود ظاهرة بعد ما حررنا
لك آنفا ووجه دلالتها اي دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها بمنزلة صريح
التصديق كمن يقول الدليل على اني رسول هذا الملك ان يقوم عن سريره ثلثا ففعل
فانه يحصل به العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب اما عندنا وعند المعتزلة فلقبح
تمكين الكاذب واما عند الاشاعرة فلاجراء العادة ثم اشار الى شبه المنكرين ودفعها اجمالا
بقوله ولا يقدح فيه اي في حصول هذا العلم احتمال ان يكون ذلك لخاصية فيه والاطلاع
منه على خاصية في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او وضع فلكي لا يطلع عليه غيره
او يكون من ملك او جن او ابتداء عادة اراد الله تعالى اجراءه او تكرر عادة لا يكون الا
في دهور متطاولة فلا يكون خارقا للعادة او متروك المعارضة اما لعدم بلوغه الى من
يقدر وبلغ ولكن تركها لمانع كالخوف او صرفا لا لغرض التصديق بل اجابة لدعوته
او معجزة لنبي آخر الى غير ذلك فان الاحتمالات العقلية لا ينافي العلوم القطعية التي
اذ لا نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب المعجزة من غير التفات الى ما ذكره نفيا واثباتا
وتفصيلا بقوله على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته قطعا مع فرط الاهتمام
بالمعارضة وكونهم احق بها لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وتوفر دواعيهم ولهذا كان
معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام
والطب في زمن عيسى عليه السلام والموسيقي في زمن داود عليه السلام والفصاحة
في زمن نبينا عليه وآله الصلوة والسلام وانه لا مؤثر فيه الا الله وحده سيما في مثل احياء
الموتى وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين
من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة يكون لله
تعالى او واقعا بامره او تمكينه وان حصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا بل المعجزة
دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من العلم او الكلام النفسي او غيرهما ولا على كون
الباعث صادقا ليدور بناء على انه سمعي بل بمجرد اظهار المعجزة على يده يفيد العلم بصدقه
وبتصديق الله تعالى اياه من غير انتقال الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك بخبر النبي صلى الله عليه وآله

في اثبات الكلام وامتناع الكذب فيتفطن على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قطعي الامتناع
وان جوزه البعض بناء على شمول قدرة الله تعالى لكنه مفض الى الكذب وعدم التفرقة بين النبي
والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم اقول لا يخفى ان امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب عند
الاشاعرة عادي بمعنى ان هذا لا يجري في عادة الله تعالى ومن البين انه لا يمكن على مذاق الاشعري
اثبات النبوة فانه اذا جوز العقل صدور القبيح منه تعالى فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب
والتصديق اياه فيجوز الاخرى في الجزم بعدمه غير كاف ضرورة اذ ليس بديهي بل لا بد من اثباته
ولا دليل على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا
فلانه ليس في الافعال على زعمه بحسب ذواتها وصفاتها واعتباراتها ما يحسنه او يقبحه حتى
يستدل بها العقل على ما لها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها عبارة
عن تكرير امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي صلى الله عليه وآله الاول بل الثاني
بل تمام لا يفيد في معجزة نبينا صلى الله عليه وآله فان من بعث نبينا صلى الله عليه وآله
من اهل الجاهلية الذين نشأوا في ايام فطرة من الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال
الانبياء السابقين ومعجزاتهم وكيفية جريان العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم
بصدق مدعي النبوة فانسد باب اثبات النبوة واما على مذاق اصحابنا الامامية
رضي الله عنهم والمعتزلة فاثباتها في غاية السهولة اذ لا يتوقف على العموم ولا على
الخصوص لا بمقدمتين احديهما انه صلى الله عليه وآله ادعى الرسالة واظهر المعجزة
على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
اما الاولى فظاهرة متواترة بحيث لا يمكن التشكيك فيها واما الثانية فلان
تصديق الكاذب وتمكينه اظهار المعجزة على يده قبيح عقلا فيجب تنزهه تعالى عنه
وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله تعالى فعلا
لغرض من الاغراض وغاية من الغايات واما الثانية فلانهم يسندون القبائح
كلها الى الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما الحكماء فطريقتهم في الاحتياج الى
النبي ان الانسان مدني بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مع بني نوعه للتعاون
والتشارك فيما يحتاجون اليه من الغذاء واللباس والمسكن والمصالح وذلك التعاون
والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينتظم الا بقانون
متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما حصر له من الجزئيات لئلا
يقع الجور فيختل امر النظام وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي
متميز عن آخرين بخصوصية فيه من قبل الخالق للكل والا لما قبلوه وان يكون بحيث يخاطبهم

ويلزمهم

٨٢ ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاحتياج ومظان الاشتباه
فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك لان الانسان شارع لقوانين المعاملات والسياسات
فيما بينهم هو النبي ولا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عند ربه وهو المعجزة وقالوا ان
الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات
ومشاهدة الملك مع سماع كلامه واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل الباري تعالى
لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد فخلاصة ذلك ما قاله الشيخ في الشفاء ان
العناية الالهية تقتضي المصالح التي فيها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار
والحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي محل الضرورة للبقاء
والتمهيد لنظام الخير واس لمنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبنى عليها ومتعلق بها
ان نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن نزار بن معد بن عدنان بن ادد بن اليسع بن الهميسع بن
سلامان بن النبت بن حمل بن قيدار بن اسمعيل بن ابراهيم خليل الله بن تارخ بن
ناخور بن شروع بن ارغو بن فالغ بن عابر بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح
بن ملك بن متوشلخ بن اخنوخ بن اليارد بن مهلائيل بن قينان بن انوش
بن شيث بن آدم صفي الله صلى الله عليه على نبينا واهل بيته الطاهرين وكان امه
صلى الله عليه وآله آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب الى آدم
رسول الله لانه ادعى الرسالة من الله تعالى الى كافة الخلق واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما الاول
فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراف اما الثاني فقد اشار اليه بقوله لانه
بالقرآن المعجزة لفصاحته بلغاء العرب مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية ولم يطعنوا فيه
مع حذاقتهم وعداوتهم وشهرتهم لغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة
والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب حتى انه صلى الله عليه وآله تحدى
بالقرآن ودعى بالاتيان بسورة من مثله فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج
والارواح دون المدافعة بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر فالمطاعن مدفوعة اجمالا والتفصيل
في المقاصد وقد ذكر في المقاصد من شبه المعاندين ان فيه غير العربي كالاستبرق والسجيل
فكيف يكون عربيا مبينا وان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان فيه
مقدارا واحدا عشر آية من كلام البشر من مثل رب اشرح لي صدري فكيف يصح التحدي
بسورة منه وهو ثلث آيات وان فيه ما يتمسك به اهل الغواية مثل الرحمن على العرش

سوى وان فيه كذب التكرار كقصة فرعون وفباي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين
وان فيه اختلافا كثيرا في القراءة فكيف يصح قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك
لنسئلنهم اجمعين والكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا
للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا وان فيه شعرا من كل بحر مثل فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك فقد قررنا علمنا الشعر والجواب عن الاول ان المراد
عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب وعن الثاني ان ذلك على القواعد كما
بين في علم الاعراب وخلاصة القول فيه ان في قوله تعالى ان هذان لساحران ثمان قراءات
احدها بتشديد النون في ان وهذين بالياء وهي قراءة ابي عمرو وهي جارية على سنن العربية
والثانية ان بالتخفيف وهذان بالالف وتوجيهها ان الاصل ان هذين مخففة ان بحذف
النون الثانية واهملت كما هو الاكثر وارتفع ما بعدها بالابتداء والخبر والثالث ان بالتشديد
وهذان بالالف وهي مشكلة لان ان المشددة يجب عملها فكان الظاهر الاتيان بالياء
ويدفع هذا الاشكال باوجه احدها ان لغة بني الحارث بن كعب وخثعم وزبيد وكنانة استعمال
المثنى بالالف دائما في الاحوال الثلث والثاني ان بمعنى نعم مثلها ما حكي ان رجلا سأل ابن الزبير
شيئا فلم يعطه فقال لعن الله ناقة حملتني اليك فقال ان وراكبها وان التي بمعنى نعم لا تعمل
شيئا فهذان مبتدأ مرفوع بالالف وساحران خبر لمبتدأ محذوف تقديره هذان لهما ساحران
لان لام الابتداء لا يدخل على خبر المبتدأ والجملة خبر هذان والثالث انه لما ثنى هذا اجتمع الفان فوجب
حذف واحد منهما لالتقاء الساكنين فمن قدر الباقي الف التثنية قلبها في النصب والجر ياء ومن
قدر العكس لم يغير الالف والرابع الاصل انه هذان لهما ساحران فالهاء ضمير الشان وما بعدها
مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع على انها خبر ان ثم حذف المبتدأ وحذف ضمير الشان وعن الثالث
ان كلام البشر لا يلزم ان يكون بهذا النظم على ان التحدي بعد نبعض سورة من الطوال وعشرة
سورة من الاوساط وعن الرابع انها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد وللفوائد لا تحصى
بالرجوع الى الراسخين في العلم وعن الخامس انه من محاسن الكلام على ما قرر في موضعه وعن السادس
ان المراد بالاختلاف المنفي هو الاختلاف في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا
عن مرتبة الاعجاز وعن السابع بمنع التناقض فان اليوم الذي لا يسئل عن ذنبه انس ولا
جان هو يوم انشقاق السماء وذلك حين يخرجون من قبورهم لانهم يعرفون بسيماهم والسؤال
انما وقع في المحشر وعن الثامن ان المراد خلق آدم على نبينا وعليه السلام وعن التاسع ان
مجرد كون اللفظ على وزن الشعر لا يكفي في كونه شعرا بل لا بد من تعمد الوزن وعند بعض من القصة

على ان

على ان في كثير مما ذكرنا تغييرا وتسامحا والتغليب باب واسع فافهم ثم ان الائمة اختلفوا في ان
اعجاز القرآن هل لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة مع اشتماله
على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم الالهية او للصرفة بمعنى ان الله
صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها فذهب الى الاول اكثر اصحابنا الامامية
رضي الله عنهم وجمهور الاشاعرة وبعض المعتزلة والى الثاني السيد المرتضى رضي الله عنه واكثر المعتزلة
والنظام واحتجوا على ذلك بانا نعلم ان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين فيكونوا قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان
الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وقد بقي
مترددا ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة
واجيب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون كل
سورة مستقلة بالاعجاز بان ذلك كان للاحتياط عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وبان اعجاز
كل سورة ليس مما يظهر لكل احد وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجهين الاول ان فصحاء العرب
انما كانوا يتعجبون من نظمه وبلاغته وسلاسته وحلاوته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى
وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم المعارضة مع سهولتها واليه اشار
بقوله ولتعجبهم كان من فصاحته لا من عدم تاتي المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة
والثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما
كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان تعسر المعارضة ابلغ في خرق العادة واليه اشار بقوله
على ان نقصان البلاغة ادخل في الصرفة ومن انواع المعجزات اخباره صلى الله عليه وآله عن المغيبات
واليه اشار بقوله ولانه اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة اما الماضية فهو كقصص موسى
عليه السلام وفرعون عليه اللعنة ويوسف عليه السلام وابرهيم ونوح ولوط على نبينا وآله و
عليهم السلام وغيرهم على تفاصيلها من غير سماع من احد واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى
ووعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سيهزم
الجمع لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا ياتون بمثله الى غير ذلك ومنها ما ليس في القرآن
واليه اشار بقوله وكما قال لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين
والمارقين وللعمار رضي الله عنه ستقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك من قوله صلى الله
عليه وآله على ما رواه عامة اصحاب الحديث ايتكن صاحبة الجمل الادبب تنبحها كلاب الحوأب وقال
للزبير كيف انت اذا حاربت عليا وانت ظالم ومن انواع المعجزات ما ظهرت منه صلعم من الآثار والافعال
على خلاف العادة واليه اشار بقوله ولانه ظهرت منه امور خارجة عن العادة وهي تنقسم الى امور

ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما الاول كولادته مختوناً مسروراً ووقوع خاتم
النبوة مبصراً من خلفه كما يبصر من قدامه والثاني كونه من غاية في صفات الكمال من الصدق والامانة
والعفاف والشجاعة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة
على متاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية
والتمهيد للمصالح الدينية والدنيوية وكونه مستجاب الدعوة كما دعا لابن عباس بقوله اللهم
فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلباً
من كلابك فافترسه الاسد ودعا على من لحقه بالكفار حتى خرج من الغار بقوله صلى الله عليه وآله يا ارض
خذيه فساخت قوائم فرسه الى غير ذلك مما لا يمكن احصاؤه والثالث كخرور الاوثان وسقوط
شرفات قصور الاكاسرة ليلة ميلاده واظلال الغمامة عليه وانشقاق القمر والقلع
الشجر وتسليم الحجر وحنين الجذع في مسجد المدينة وشكاية الناقة عن اصحابها وشهادة الشاة
المشوية يوم الخيبر بانها مسمومة وتسبيح الحصا وغير ذلك من درور الضرع من الشاة اليابسة
الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم
وشبع الخلق الكثير من الطعام اليسير وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ثم ان ما سبق هو العمدة في اثبات
النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاند وقد تذكر وجوه اخر تقوية وتتميماً فاشار اليها بقوله ومع
شاهد نصوص التورية والانجيل والزبور اما التورية فمنها ما جاء في السفر الاول انه تعالى قال
لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع مبسوطة اليه وهو محمد صلى الله
عليه وآله لان هاجر ام اسمعيل ع وفي السفر الخامس جاء الله تعالى من طور سيناء واشرق من ساعير
واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية والانجيل وانزال القرآن فان فاران
في طريق مكة قبل العدن بميلين وفيه ايضاً انه تعالى قال لموسى عليه السلام اني اقيم لهم نبياً من
بني اخوتهم مثلك واجعل قولي في فيه ويقول لهم ما امره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي
باسمي فانا انتقم منه والمراد ببني اخوة بني اسرائيل بنو اسمعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف
الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى عليه السلام لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا مثل
موسى في كونه صاحب شريعة مستأنفة فتعين محمد صلى الله عليه وآله واما في الانجيل فاما فارقليط
روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء ويذكركم ما قلته لكم وعني
فارقليط الكاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الان حقاً يقيناً ان انطلاقي عنكم خير
لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم فارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء يفيد
هذا العالم وفيه ايضاً اني اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد
واما في الزبور فقد قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمداً صلعم

حتى يعلم الناس

حتى يعلم الناس ان عيسى عليه السلام بشر ومن الادلة عقلياً الاستدلال بما اجتمع فيه
صلى الله عليه وآله من الكمالات العلمية والعملية والاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير المرضية
والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن مما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وما
اشتمل عليه شريعته في كل باب من الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات
والآداب وظهورها على الاديان مع قلة الاعوان وكثرة عدد الاعداء وشدة شوكتهم وفرط
حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس آثاره فهل يكون ذلك
الا بعون الحق وتأييده سبحانه ثم ان اليهود والنصارى ومن يحذو حذوهم انكروا نبوة نبينا
صلى الله عليه وآله بغياً منهم وحسداً وعناداً وغاية متمسكهم بطلان النسخ عقلاً وبطلان النسخ في
خصوص دين موسى عليه السلام واليه اشار بقوله وغاية متشبث المنكر الطعن في النسخ
مطلقاً وقد بين في موضعه او بدين موسى خاصة اما الاول فله وجهان احدهما انه لم يكن لمصلحة
فعبث ان كان ولم يعلمها عند شريعة الحكم المنسوخ فجهل ان علمها واهملها اولاً ثم
داعاها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت فان المصالح تختلف باختلاف الازمان وثانيهما
ان الحكم اما موقت فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخاً واما مؤبد ونسخه تناقض واما مرسل لا توقيت
فيه ولا تأبيد وح فاما ان يعلم الله استمراره ابداً فلا يرتفع لاستلزامه الجهل او الى غاية فلا رفع
بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هو وقت نسخه
ولا تناقض مع ما ورد في التورية من امر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه فانه مع ما فيه
مقيد بوقت ولا تخصيص بالبنات والبنين في زمانه فيدل على بطلان قول اليهود بعدم
جواز النسخ مطلقاً لانه قد نسخ ذلك بشريعة من بعده بالاتفاق ولانهم قائلون بتحريمه واما الثاني فلوجهين
ايضاً الاول تواتر النص منه عليه السلام على تأبيد شريعته واليه اشار بقوله تمسكا بمثل تمسكوا
بالسبت ابداً وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب ان هذا افتراء
عليه عليه السلام لانه قد نسب هذا القول الى ابن الراوندي ليعارض به نبينا صلعم في دعوى
الرسالة ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت المعجزات على عيسى ع ومحمد صلعم ولو اظهره
في زمانهما احتج عليهما ولو اظهروه لاشتهر وما وصل الينا لتوافر الدواعي ويؤيده انه
لو كان صحيحاً لما اسلمت احبارهم مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام ووهب بن منبه
وغيرهم من علمائهم المتبحرين على انه كثيراً ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان واليه
اشار بقوله او عبارة عن طول الزمان كما ورد في التورية فان فيها في عتق العبد يستخدم
العبيد ست سنين ثم تعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابداً وهذا
الجواب يتمشى في الحديث الاول لتأكيد التأبيد بما دام وعلى تقدير صحته يمكن ان يجاب

بان المراد بشريعة التوحيد والثاني اما ان يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها
فيلزم تواتره لتوافر الدعوى على نقله ولم يتواتر ليسكت عنهما فيلزم ان لا يتكرر وله
يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر ولا يخفى ركاكته والا لم يذكره النص والجواب عن بيان
الاول انه صرح بانقطاعها ولم يتواتر لعدم توافر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض
الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمن بخت نصر الا اقل من القليل والثاني انه سكت
وقد تكرر وتقرر بناء على تكرار الاسباب على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر
دليل العدم ثم النص كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ولكن
رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله والاجماع على انه مبعوث الى الناس
كافة بل الى الثقلين وانه لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته
خير الامم اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد صلى الله عليه وآله وان امته خير الامم
لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول
الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين ومعجزاته الظاهرة والباطنة باقية على وجه
الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان الى غير ذلك من خصايص لا يعد ولا يحصى ولقوله صلعم
انا اكرم الاولين والآخرين واختلفوا في الافضل بعده قيل آدم لكونه ابا البشر وقيل ابرهيم
لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه
ثم لا خلاف بين الامة من معراجه صلعم الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح
فقط او مع الجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد
الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المستفيضة
خصوصا عن ائمتنا صلوات الله عليهم اجمعين ثم الى الجنة والعرش بالاخبار الآحاد والكل
بقوله ودل الكتاب على معراجه الى المسجد الاقصى واجماع الفرق الثالث على انه في اليقظة
والجسد والخبر المستفيض على كونه الى السماء والخبر الواحد الى الجنة او العرش او طرف
العالم وقد اشتهر انه صلعم اخبر بما راى في السموات من العجايب وبما شاهد من احوال الاشياء
واخبارنا المروية عن ائمتنا صلوات الله عليهم في ذلك كادت ان يكون متواترة وقد استدل
عليه بانه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان انه تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء
والارض وعروج الانسان كغيره على ان دليل امتناع الخرق على السماء لو تم لدل على الامتناع
بالنسبة الى المحدد والمعراج لا يتوقف على خرقه واما عدم دليل الامتناع وانه لا يلزم من فرض
وقوعه محال ثم تمسك المخالف بما روى عن عائشة انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله
صلعم وانت خبير بان رواية عائشة لا تصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث والاقوال

الفصل الثاني في المعراج

الكابر الصحابة واجماع القرون اللاحقة على انه انما رفع المعراج قبل تزوج عائشة بمدة مديدة فكيف
حصل لها الاطلاع على ذلك الثالث في شرائط النبوة المذكورة كمال
العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة
عما ينفر عنه الطباع السليمة كزنا الآباء وعهر الامهات والغلظة والعيوب المنفرة كالبرص
والجذام ونحو ذلك او يخل بالمروة كالاكل في الطريق والحرف الدنية كالحجامة او يخل بحكمة البعثة
من اداء الشرايع وقبول الامة ثم المختار عند الاشاعرة ان الانبياء عليهم السلام معصومون
عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وعن الكفر وعن تعمد الكباير سمعا وعقلا
عند المعتزلة وعن الصغاير المنفرة وتعمد غير المنفرة الا عن السهو عن الكبيرة ايضا العصمة
غريزة يمتنع معها داعية صدور الذنب وبسببه يمتنع صدور الذنب مع القدرة عليه فان
لسبب عدم الدواعي لا ينافي القدرة كما ان الوجوب لسبب الداعي لا ينافي القدرة والفرق
بينها وبين العدالة ان العدالة ملكة يمتنع معها صدور الذنب لا صدور داعية الذنب مع
ان الامتناع في العدالة اغلبي لا كلي بخلاف الامتناع في العصمة فانه كلي اذا عرفت هذا
فاعلم انه قد سبق ان المعجزة يقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها
عن التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبايح اما ان يكون
منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا
او معصية او غيره وهو اما ان يكون كبيرة او صغيرة منفرة او غير منفرة كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد
البعثة او قبلها فالجمهور من الاشاعرة على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي منهم
سهوا وعن الكفر وقد جوزه بعض الخوارج قال في شرح المقاصد وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية
احترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات للتقية ابتداء الدعوة لضعف
الداعي وشوكة المخاطب اقول فيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يعلم النبي صلعم ان الله يعصمه من الهلاك
كما علم موسى وهرون على نبينا وعليهما السلام بقوله عز من قائل ولا تخافا انني معكما اسمع وارى
مع ان القول بجواز التقية في بعض الاوقات لا يستلزم جوازه مطلقا وكذا عن تعمد الكباير
بعد البعثة فعند البعثة سمعا وعند المعتزلة عقلا وكذا عن الصغاير المنفرة لاخلالها بالدعوة
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكباير قبل البعثة ايضا فالمذهب عند الاشاعرة
والمعتزلة منع الكباير بعد البعثة مطلقا والصغاير عمدا لا سهوا خلافا لامام الحرمين
من الاشاعرة وابي هاشم من المعتزلة حيث ذهبا الى تجويز الصغاير عمدا واما اصحابنا
الامامية رضي الله عنهم فلا يجوزون عليهم شيئا من المعاصي والذنوب لا كبيرة ولا صغيرة
لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا ولا تاويلا لا قبل البعثة ولا بعدها من اول الولادة الى آخر

الفصل الثالث في شرائط النبوة [illegible]

المعجزة وانما يستند ذلك اليه لدلالة المعجزة اما بنفسها او بواسطة فان المعجزة اذا كان واقعا
موقع التصديق لمدعي النبوة وجاريا مجرى قوله تعالى صدقت في انك رسولي ومودعي فلا بد
ان يكون ما ادعاه من كذبه على الله فيما يؤديه عنه لانه تعالى لا يجوز ان يصدق الكاذب
لانه قبيح واما الكذب في غير ما يؤديه من الله تعالى وساير المعاصي فانما يدل المعجزة على نفيها
حيث كان دالا على وجوب اتباع الرسول والتصديق فيما يؤديه وقبوله منه لان الغرض
من بعثة الانبياء عليهم السلام والتصديق لهم بالمعجز هو ان يتمثل ما يأتون به فما يقدح في
الامتثال يمنع المعجزة عنه واما ان الكذب في المعاصي يقدح في الامتثال فلان من
يجوز ان يصدر عنه الكبائر لا بأس منه ان يأمر بالمعاصي وينهى عن الطاعات فالناس
لا يثقون باقواله وافعاله فيفوت الغرض من بعثته فان قيل يحصل الوثوق اذا كان
معصوما بعد البعثة فلا يلزم العصمة مطلقا كما هو مذهبكم قلنا صدور المعصية قبل
البعثة ايضا ينافي الوثوق باقواله وافعاله بعد البعثة فان الناس لا يثقون باقوال من
صدر عنه المعاصي في سابق زمانه وان تاب ويرجع الاثر ان من جبن في بعض الاوقات
لا يثق الناس باقواله وافعاله وان افاق وكذا من تمسخر في بعض الاوقات وايضا فان
صدور المعصية عنه قبل البعثة يصير سببا ومنشأ لتجويز المبعوث اليهم صدورها عنه
بعد البعثة وايضا وان فرض امتناع وقوعها منه بعد البعثة ومع هذا التجويز لا يسكن
النفوس الى اقواله وافعاله المستلزمة لمشقة التكليف والتعب في ترك ما وجدوا آباءهم عليه
من الملة والمذهب فلا يحصل الغرض مع انه يمكن ان يتمسك بالاجماع المركب فتدبر
فان قيل فمن اين قلتم بعدم جواز الصغاير عليهم عليهم السلام قلنا لانا نعلم بديهة ان من
يجوز كونه فاعلا للصغيرة وان تاب عنها ولم يبق شيء من عقابها لا يكون سكوننا اليه
كسكوننا الى من لا يجوز ذلك عليه والاعتذار في تجويز الصغاير بان العقاب والذم منها
ساقط ليس بشيء لان مناط التنفر ليس الذم والعقاب الا ترى ان كثيرا من المباحات
بل الخلق والهيئات منفر مع انه خارج من باب الذم فان قيل التنفر في الصغاير انما
يؤول الى تنقيص الثواب بناء على القول بالاحباط والتكفير ومعلوم ان قلة الثواب لا يكون
منفرا لان الانبياء عليهم السلام قد يتركون كثيرا من النوافل قلنا فعل الصغاير انما ينقص ثوابا
مستحقا ثابتا وترك النوافل ليس كذلك فلا يقاس عليه الا ترى ان من ولي ولاية جليلة وارتقى
الى رتبة عالية ثم انعزل عن تلك الولاية وانحط عن تلك الرتبة فان حاله في التنفير والانحطاط
ليس كحال من لم ينل تلك الولاية ولا ارتقى تلك الرتبة فان قيل يجوز ان يصدر عنهم
المعصية سرا كما ذهب اليه بعضهم وح لا يكون منفرا لعدم اطلاع احد من المبعوث عليهم قلنا

في الجواب

في الجواب اما اولا فلانه لو صدر عنهم المعصية سرا لكانت تلك المعصية اما ترك طاعة او فعل
معصية لا شك انهم يأمرون بالطاعة وينهون عن المعصية فيدخلون تحت قوله تعالى كبر
مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
ودخولهم تحت مثل هذه الاحكام باطل بالاتفاق وثانيا فلان اي عاقل يجوز على الله تعالى ان يبعث الى الناس
من يضمر القبيح ويظهر الحسن وريا في الخالق وينافي التصديق فان قيل لو صدر عنهم المعصية سهوا
او نسيانا لما كان منافيا للغرض البعثة قلنا لو جاز عليهم السهو والنسيان لارتفع الوثوق و
الاعتماد في اقوالهم وافعالهم فلا يجب امتثال اوامرهم ونواهيهم فان قلت لك ان يجوز ان يكون سهوا
ونسيانا وهو من اعظم المنفرات فان نقض بان اكثر امة نبينا صلى الله عليه وآله يجوزون صدور
المعصية عنه قبل البعثة وبعضهم يجوز صدور المعصية عنه بعد البعثة ايضا مع انهم يثقون
باقواله وافعاله قلنا الكلام في حصول الوثوق للمبعوث اليهم في اول زمان البعثة وهذا
الوثوق يجب ان يكون بحيث ينافي صدور المعصية والكذب عنه مطلقا اذ لو لم يحصل لهم في
اول زمان الدعوة مثل هذا الوثوق لم يتركوا ما وجدوا عليه آباءهم من الملة والمذهب ولم يتكلفوا
ما فيه مشقة التكليف والتعب وهذا التجويز والاختلاف من الامة انما وقع بعد ثبوت نبوته
واستقرارها على ان المعتبر في باب الوثوق والتنفر آراء اهل الحق المعتقدين من نور العقول السليمة
المستندة الى الادلة القاطعة والبراهين الساطعة لا الاوهام كل من تركهم شبهة واهية فتامل
فان قيل تم معنى العصمة وعدمها بعد البلوغ والتكليف ظاهر فما قولكم فيها معشر الامامية
قبل زمان البلوغ قلنا اولا ان حال الانبياء والائمة عليهم السلام قبل زمان البلوغ كحالهم
بعده وثانيا ان المراد انه لا يصدر عنهم من الاقوال والافعال ما لو صدر عن غيرهم من المكلفين
لكانت صغاير او كباير بالنسبة اليهم ثم ترشد لبعض الادلة بقوله وذلك اي كونهم
معصومين عما ينافي مقتضى المعجزة لئلا يلزم ما هو منتف قطعا كعدم اتباعهم لكنه واجب
بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فلو صدر المعصية وجب
اتباعه وعدم اتباعه هذا باطل قطعا واعترض عليه بان المتابعة قبل البعثة غير واجبة
وبعده ايضا بالنسبة الى الخصايص والمباحات غير واجبة فكيف بالنسبة الى ما صدر عنه
سهوا او نسيانا واجيب عن الاول بان هذا دليل على وجوب العصمة بعد البعثة انتهى
اقول يمكن اتمامه بحيث يدل على نفي المعصية مطلقا بما مر منا فتامل وعن الثاني بان المتابعة
واجبة الا فيما اخرجه الدليل وعن الثالث بان الامر بالمتابعة غير مقيد بحال دون حال
مع انه لو جاز صدور المعصية عنهم سهوا او نسيانا لارتفع الوثوق عن اقوالهم وافعالهم
ولما وجب امتثال اوامرهم الا بعد الفحص والتفتيش وهو يوجب خللا واضحا في ذلك

والامر خلاف ذلك بالاتفاق فان قيل الاصل عدم السهو والنسيان قلنا على تقدير جوازهما يجوز مخالفة
الاصل فلا يحصل السكون والاطمينان فيفوت الغرض من البعثة ورد شهادتهم لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وللاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان يرد شهادته في
القليل من متاع الدنيا لمستحق القبول في امر الدين ووجوب زجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزام ايذائهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله
ورسوله الاية وايضا انكارهم مضاد لوجوب متابعتهم المبعوث لاجلها قبل الانكار والزجر
انما هو على تقدير التعمد والانابة واجيب بان وجوب الانكار فرع فيجب ان يعلم انه سهى او
نسي او تاب عنها وايضا تجويز السهو والنسيان يستلزم مفاسد اخر كما عرفته فان قيل هذا الدليل
لا يدل على العصمة مطلقا كما هو مذهبكم قلنا مخصوص بما بعد البعثة وان عمم ثم مع ان صدور الذنب
عنهم قبل البعثة ايضا يوجب كون الانكار بان يقال انت الذي فعلت في سابق زمانك كذا
وكذا وهذا ايضا مضاد لوجوب متابعته واعترض عليه ايضا بانه يجوز ان يصدر عنهم المعصية
سرا وهي لا توجب الانكار كما مر وقد عرفت جوابه فتذكر ومستحقهم العذاب والذم واللعن
لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الا لعنة الله على الظالمين
لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات وعدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين فان المراد به اما النبوة او الامامة التي دونها ونحو ذلك من لزوم كونهم
حزب الشيطان ومتبعيه وعدم كونهم مخلصين وبطلانهما قطعي هذا واعترض على الدليل
الخامس من وجهين الاول ان عهد النبوة لا ينال الظالم حال ظلمه لا مطلقا والثاني ان
المذنب لا يسمى ظالما بمجرد صدور معصية واحدة عنه واجيب عن الاول بوجهين
الاول ان الظالم في الاية الكريمة مطلق فتخصيصه بحال صدور الظلم عنه تحكم والثاني
انه قد تقرر في المنطق ان صدق عنوان الموضوع لا يشترط ان يكون دائما اما حال الحكم
او قبله او بعده فيصدق الظالم على من صدر عنه الظلم في وقت ما والذي خطر ببالي الجاني
ان هذا الاعتراض في غاية الوهن لان ابرهيم على نبينا واله وعليه السلام كان عالما قطعا
بان الظالم حال ظلمه لا يصلح لعهد النبوة فلا شك ان سواله انما يكون بعد التوبة والانابة
وهذا بين لمن له ادنى تفطن وعن الثاني ان الظالم من قام به طبيعة الظلم وتحقق ذلك
بقيام فرد واحد من الظلم في وقت من الاوقات بذاته فاذا كثر فله صيغة اخرى كالظلام
ثم لما احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء عليهم السلام وما نطق به كتاب الله
من نسبة المعاصي والذنوب اليهم عليهم السلام بحسب الظاهر والاستغفار واشار ذلك اشار
الى رده على رأيه اجمالا بقوله وما نقل من ذنبهم وتوبتهم فما صح منه فعلى السهو او ترك الاولى

او قبل البعثة

او قبل البعثة بناء على ما ذهب اليه اصحابه من جواز صدور المعاصي عنهم عليهم السلام سهوا ونسيانا
وقبل البعثة وقد عرفت بطلانه والجواب الحق بطريق الاجمال ان يقال الدليل العقلي قائم على وجوب
عصمتهم وانه لا يجوز عليهم شيء من المعاصي لا صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا نسيانا ولا تأويلا
لا قبل البعثة ولا بعدها فكلما دل من الايات بحسب الظاهر على خلاف ذلك وجب تأويلها وصرفها
عن الظاهر وحملها على معنى لا ينافي عصمتهم كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والرحمن
على العرش استوى وغير ذلك من الايات واما الاحاديث الدالة بظاهرها على خلاف
ذلك فما كان منها منقولا بالتواتر وجب حملها على معنى لا ينافي عصمتهم كذلك وما كان
منها منقولا بالاحاد فان امكن حمله على معنى لا ينافي العصمة كذلك يجب ذلك وان لم يمكن وجب
طرحها لان نسبة الخطأ الى الرواة اولى من نسبته الى الانبياء عليهم السلام واما بطريق
التفصيل فمذكور في التفاسير والكتب المصنفة في هذا الباب سيما كتاب تنزيه الانبياء
للسيد الاجل المرتضى رضي الله عنه والاولى ان لا يحصر عددهم وان ورد في الحديث
عن ابي ذر رضي الله عنه على ما روى عنه العامة والخاصة ان عدد الانبياء مائة الف
واربعة وعشرين الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلث عشر وقوله اخذا بقوله تعالى
منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص تعليل لقوله الاولى اه واما الخبر فمع تقدير
صحته لا يعارض الكتاب مع انه يحتمل اثبات نبوة من ليس بنبي ونفي النبوة عمن هو
نبي هكذا ذكره في شرح المقاصد وفيه ان عدم ذكر قصص الانبياء لنبينا عليه وعليهم
واله السلام عدم بيان عددهم فلا تعارض بين الحديث والاية ثم ان الايات على
سبيل الظن لا ينافي الحق على طريق المرجوحة فلا يلزم اثبات النبوة لمن ليس بنبي ولا
نفيها عمن هو نبي فتدبر هذا ما ذهب اليه اكثر العامة واما اصحابنا الامامية رضي الله
عنهم فهم قاطعون على ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا ولكل نبي
وصي اوصى اليه بامر الله تعالى فعدد الاصفياء ايضا مائة الف واربعة وعشرون الفا وان
سادة الانبياء خمسة وهم اولوا العزم نوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه واله
وان نبينا محمدا صلى الله عليه واله سيدهم وافضلهم وخاتمهم ثم اعلم ان اربعة من الانبياء
سريانيون وهم ادم وشيث واخنوخ وهو ادريس وهو اول من خط بالقلم ونوح عليهم السلام
واربعة من العرب هم هود وشعيب وصالح ومحمد صلى الله عليه واله ثم ان جمهور المسلمين على ان
الملائكة اجسام لطيفة في صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون
على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم
وفضلهم على الانبياء عليهم السلام فاشار الى ما هو الحق عنده بقوله والجمهور على عصمة الملائكة

هنا سبق مانع الأول عصمتهم وهو ثابت بقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ لا خفاء في ان
هذه العمومات تفيد الظن ان لم يفد اليقين واحتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من
الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم وبغيبتهم في آدم عليه السلام بقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء واستبعادهم جعله خليفة يشبه صورة الاستكبار واتباع الظن ورجم
بالغيب فيما لا يليق واعجابهم بانفسهم وتزكيتهم لها وامثال ذلك مخل بالعصمة لا محالة
ورد بان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من الملائكة تغليبا لكونه جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم وان الاغتياب انما يكون من حيث الغرض اظهار منقصة الغير وليس كذلك
بل قصدهم التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق مع وجود الاليق واما تعذيب
هاروت وماروت فليس لكفر ربما استحقا فيه معاتبة لا تعذيب لم يكن منهما عمل بالسحر
والاعتقاد لتاثيره بل تعليم مع تنبيه وتحذير حيث انهما كانا يعظان الناس ولا يقولان
انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا ولا تعلموا اذ ذلك ابتلاء لمن انزل الله تعالى عليهما السحر
ابتلاء للناس واما المقام الثاني فهو ما اشار اليه بقوله ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان
الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحليمي من الاشاعرة وبالغ
بعضهم لم بعض اصحابه حتى فضل خواص البشر على خواص الملائكة وعوامهم على عوامهم
ثم استدل بوجوه عقلا ونقلا اما عقلا فان كسب الكمال والمواظبة على الطاعة مع
الشواغل والموانع الخارجة والداخلة من الحاجات والشهوة والغضب ادخل في استحقاق الثواب
اذ لا شك ان تحصيل الكمال والمواظبة على الطاعات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة
العاقلة يكون اشق واما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين ومن جملتهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا وجه
لتفسيره بالكثير من المخلوقات فلانه تعالى امرهم بالسجود لآدم تعظيما وتكرمة لا تحية وزيادة
لان الحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى ولاباء ابليس واستكباره وتعليله بانه خير منه
وان آدم بتعليمهم الاسماء قصدا الى اظهار الفضل لان المعلم افضل من المتعلم وسوق
الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه
من النقصان احتج المخالف عقلا ونقلا اما الاول فما اشار اليه بقوله بانهم متصفة
بالكمالات العلمية والعملية بالفعل ترتبة على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب
سابقة الى انواع الخير منزهة عن الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم بطول
زمانهم واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي وعن الاختلال والاستكبار سلمهم لانهم ثابتة

اللوح المحفوظ واما الثاني فما اشار اليه بقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل وقوله تعالى
ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى في
الاكل من الشجرة ارتقاء اليهما وقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم
افضل من المتعلم وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
لم لا يرتفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف عن هذا الامر
الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت شهادة علماء البيان والجواب اجمالا بما اشار
اليه بقوله فالاول لم الوجه العقلي معا معارض بما تقرر من الوجه العقلي وتاويل البواقي في
التفسير واجيب عن الاول بانه صلى الله عليه وآله انما قال ذلك حين استعجل القريش
العذاب فالمعنى اني لست بملك حتى اقدر على انزال العذاب باذن الله تعالى وعن الثاني ان ذلك
تمويه من الشيطان وعن الثالث ان التعليم من عند الله تعالى وذلك بطريق التبليغ وعن
الرابع ان الكلام سيق لرفع توهم النصارى فيه مع البنوة والنبوة فالمعنى لا يترفع المسيح
ولا من فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام عن العبودية وقد يحتج المخالف
بتقديم ذكر الملائكة على الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية فاشار الى دفعه
بقوله فلا اطراد لتقديم ذكرهم فيجوز ان يكون لتقديمهم في الوجود او في قوة الايمان
لخفاء اسبابهم فالايمان بهم اقوى وبالتحريص عليه احرى ومن خوارق العادات كرامات
الاولياء والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن بدعوى النبوة واليه اشار بقوله
ويفارق المعجزة عن دعوى النبوة فلا يوجب التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات
النبوة بل يفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم
والسحر اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة لمباشرة افعال مخصوصة بالتعلم ويفارق الكرامة
السحر بانه لا يجري فيهما العلم ولا يتاتى المعارضة ويحتاج مع نفس شريرة ولا يكون الا بمباشرة
اعمال مخصوصة وكلا جائز الكرامة والسحر واقع اما الاول فما اشار اليه بقوله كقضية مريم
وآصف واصحاب الكهف وما تواتر من ائمتنا عليهم السلام بحيث كاد ان يكون بعضها
معجزة فنقطع من كثير من القصص واما الثاني فما اشار اليه بقوله تعالى ويعلمون الناس السحر
ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وآله وعائشة وابن عمر ولا دلالة لقوله تعالى
يخيل اليهم من سحرهم على انه حقيقة له اذ حقيقة السحر انما هو ذلك والاصابة بالعين
قد جرت مجرى المشاهدات وفيها نزلت وان يكاد الذين كفروا الآية على ما ذهب اليه كثير

من المفترين ثم للقائلين بالسحر وبعين في جواز الاستعاثة بالرقى وجواز تعليق التمائم خلاف وكل من الطرفين اخبار وآثار ولعل المسئلة من الفقهيات واصحابنا الامامية رضي الله عنهم مطبقون على جوازه لتواتر الاخبار عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم في ذلك والولي لا تبلغ درجة النبي ولا يسقط منه التكليف ولا يكون الولاية افضل من النبوة خلافا لبعض الكرامية حيث حكي عنهم ان الولي قد تبلغ درجة النبي بل اعلى و بعض الصوفية حيث قالوا ان الولاية افضل من النبوة لان الولاية ينبئ عن القرب والكرامة كما هو من شان خواص الملك والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا واهل الاباحة والالحاد حيث ذهبوا الى ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط الامر والنهي والكل فاسد باجماع المسلمين مع قطع النظر عن الادلة القاطعة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك فقيها ملاحظة الجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة

الفصل الرابع في المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني الصرف على ما يراه الفلاسفة فمعناه على ما فسره في شرح المقاصد رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات يجوز اعادة المعدوم اتفق جمهور المتكلمين من الاشاعرة على جواز اعادة المعدوم والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فغير البصري ذهب الى جواز اعادة الجوهر لكن بناء على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا في الاعراض فقيل يمتنع اعادتها مطلقا واليه ذهب بعض الاشاعرة والاكثرون على امتناع اعادة الاعراض التي لا يبقى كالاصوات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد والى ما لا يكون وحكموا بعدم الجواز في الاول لا للعبد ولا للرب تعالى وفي الثاني بالجواز مطلقا لان الامكان ذاتي لا يزول بحسب الاوقات في هذا النظر ما قالت الحكماء كل ما قرع سمعك قدرة في بقعة الامكان الا ان يمنعك عنه قائم البرهان فمن ادعى امتناع اعادة المعدوم فعليه الدليل على ان الوجه الاول ربما افاد للمادة الباقية زيادة استعداد لوجوب ذلك الوقت على ما هو شان ساير العوامل على كتاب ملكة الاتصاف بالفعل فيصير قابليته للوجه ثانيا اقرب فيشبه ان يكون هذا هو المراد من قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه ثم المنكرون منهم من ادعى الضرورة مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه فاشار اليه

لقوله واحتج

لقوله واحتج المنكرون بان المعدوم لا اشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فلا حكم عليه لان الحكم بثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة وبانه لا يبقى فرق بين المبداء والمعاد تقريره لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الاشياء واحد ولان التقدير ان وجوده بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التمايز بينه بين المعاد ولا لاعادة الوقت ايضا اي لو جاز اعادة المعدوم بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبدأ الا الموجود في وقته الاول وايضا يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالبديهة والجواب عن الاول ان الاشارة العقلية كافية في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة في الخارج وعن الثاني ما اشار اليه بقوله والفرق ان المبدأ واقع اولا والمعاد ثانيا وان كانا في زمان واحد تنقيحه ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مستلزم الاستحالة اذ ربما يلتبس عند العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه لو تم لدل على جواز شخصين متماثلين ابتداء فلا تعلق لهذا باعادة المعدوم وبهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده وهو لا ينافي اتحاده بالشخص ثم المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح فيه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القران ومن الانبياء محمد صلى الله عليه وآله ومن الاوصياء ائمتنا الاثنى عشر صلوات الله عليهم واليه اشار بقوله وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الائمة المعاد الجسماني اما الكتاب فمثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه الى غير ذلك من النصوص التي لا يحتمل اكثرها التأويل وكذلك من الاحاديث سيما المأثورة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم ولقد ذكر الامام محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله ما فيه كفاية ان شاء الله تعالى فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فليصرف هذا ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام لقصور عقولهم فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة لمصلحة

العاقة لا يكون الا نسبة الانبياء عم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلق
وترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر واليه اشار بقوله وحمل الآيات والاحاديث
في باب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني انما هو لفرط التقدس في السعادة والشقاوة
الحاد ثم بعد اثبات تجرد النفس وبقائها بعد خراب البدن لا يفتقر اثبات المعاد الروحاني الى زيادة
بيان واليه اشار بقوله ومن يعقل تجرد النفس فالروحاني ظاهر لانه عبارة عن عودها الى ما كانت
عليه من التجرد المحض والتنزه من ظلمات التعلق ملتذة او متألمة بما اكتسب وليس هذا تناسخا لكونه
عودا الى اجزائه الاصلية للبدن الاول وان لم يكن هو الاول بعينه كما يشعر به قوله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم والتناسخ ليس كذلك فانه عبارة عن تعلق النفس في هذا العالم ببدن آخر
احتج المنكرون المعاد الجسماني بامتناع اعادة المعدوم والمعاد الجسماني يتوقف عليها اما على
تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت
فللقطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع
الاعادة على ما عرفته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف والحيوة ونحو
ذلك فلا يضرنا كون المعاد مثل المبتدا واليه اشار بقوله وقد عرفت انه لا يتوقف عليها وبانه
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء المأكولة ان اعيدت في بدن الآكل
فلا يكون المأكول بعينه معادا او في بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معادا مع انه لا اولوية
لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل منهما على انه يلزم في اكل الكافر
المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة ورد بان المعاد هو الاجزاء الاصلية
التي منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير جزءا اصليا لبدن آخر لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد
من كل من الآكل والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد واما الفرض الذي
ذكر من صورة اكل الكافر المؤمن فعلى تقدير لزومه يجوز ان يكون ايصال الجزاء المستحق فلا يلزم تنعيم
العاصية ولا تعذيب المطيعة ثم النصوص منها ما هو لاثبات النفس الاعادة وهو قوله تعالى
يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هو لدفع الاستبعاد
احياء الرميم من يحيي العظام وهي رميم اذا متنا وكنا ترابا وكان المنكرون يستبعدون احياء
ما كان ليث هدون من الرميم والرفات ازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة ثم ان القائلين
بصحة الفناء وحقية حشر الاجساد اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء على ما يشعر به قوله
تعالى هو الاول والآخر اذ لا يتصور ذلك الا بعد انعدام ما سواه وليس بعد القيمة وفاق فيكون قبلها
واجيب بان المعنى يجوز ان يكون هو مبدأ لكل موجود وغاية لكل مقصود وهو المتوحد في الالوهية

او الاول

او الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء وهو الاول
خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق
على ابدية الجنة كل شيء هالك الا وجهه اذ المراد الانعدام واجيب بان المراد انه هالك في حد ذاته
لكونه ممكنا لا يستحق الوجود او المراد الموت او الخروج عن الانتفاع المقصود به كما يقال هلك الطعام
اذا لم يبق صالحا للاكل كل من عليها فان اذ الفناء العدم واجيب بالمنع اذ يجوز ان يكون المراد
خروج الشيء عن كونه منتفعا به كما في فناء الطعام والشراب كما بدأنا اول خلق نعيده
والبداء من العدم وكذا العود واجيب بالمنع اذ يجوز ان يكون المراد الجمع والتركيب على ما يشعر به
قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين او الحشر جمع بعد التفرق لا ايجاد بعد الاعدام كما يشعر به
ارني كيف تحيي الموتى وقوله تعالى او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي
هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم
قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية
للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شيء
قدير وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك من الآيات المشعرة به بالتفريق دون الاعدام
مثل قوله تعالى كما بدأكم تعودون او لم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده والجواب انها
لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه ثم جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن
خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا انهما
انما يخلقان يوم الجزاء والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم الجنة والنار مخلوقتان لقصة آدم وحواء
واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان من ورق الجنة على ما نطق
به الكتاب والسنة واجماع الامة قبل ظهور المخالفين حملها على بستان من بساتين الدنيا
تحريف بحيث لا يليق الا بمذهب الملحدين والمراغمة للاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتهما مع ظواهر الكتاب مثل اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين
وبرزت الجحيم للغاوين تمسك المنكرون بوجوه اشار اليها بقوله قيل يمتنع خلقهما
في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول العنصريات فيها ويمتنع
في عناصره لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ
الا عود الارواح الى الابدان في عالم العناصر ويمتنع في عالم آخر لانه لا حتياجه الى
محدد الجهات يكون كريا فلا يتجه هذا العالم الا بنقطة فيلزم الخلاء بين العالمين
وقد بين استحالته ولاشتماله على عناصر لها احياز طبيعية يلزم ان يكون للعنصر
واحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد

هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات
ورد بمنع المقدمات الفلسفية من استحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفي القادر
المختار بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المتساوي على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط
والمركز انما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد وكون العالمين
في محيط بها بمنزلة مدورين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين
مختلفة الطبايع ولا تحيزها في احدهما غير طبيعي وليس القول بالتناسخ عود الارواح الى ابدانها
بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم والى بعض ما ذكرنا من الاجوبة اشار بقوله ولانه لا يمتنع
كون العالمين في محيط بها ولا كون العناصر مختلفة الطبايع او تحيزها في احدى
العالمين غير طبيعي ومن ادلة المنكرين ما اشار بقوله قيل فيلزم هلاكهما لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما قلنا يجب تخصيص الآية جمعاً
بين الادلة او يحمل الهلاك على غير الفناء ولو سلم اقتضاء الهلاك الفناء فالفناء
لحظة لا ينافي الدوام عرفا اذ الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء
لوجودهما بحيث ينقصان عن العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد
والانقضاء قطعا ثم الاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله
تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وآله سقف الجنة عرش الرحمن
والنار تحت الارضين السبع والحق التوقف تفويضا الى الحكيم الخبير **الخامس**
سؤال القبر وعذابه هو العذاب في البرزخ يعني ما بين الموت والقيمة حق بالآيات
والاحاديث المتواترة بالمعنى اما الآيات فقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
اغرقوا آل فرعون فادخلوا نارا يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله اما الاحاديث
فمنها ما رواه العامة والخاصة واليه اشار بقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران اذا وضع الميت في قبره يدخل عليه ملكان الحديث وما رواه الخاصة
عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم اكثر من ان يحصى وهو متواتر بالمعنى ولنقتصر
بذكر رواية واحدة منها وهو ما رواه محمد بن يعقوب الكليني بسندين عن امير المؤمنين
صلوات الله عليه في حكاية موت المؤمن قال فاذا دخل في قبره اتاه ملكا القبر يجران
اشعارهما ويخدان الارض باقدامهما اصواتهما كالرعد القاصف ابصارهما كالبرق
الخاطف فيقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول الله ربي وديني الاسلام
ونبيي محمد صلى الله عليه وآله فيقولان له ثبتك الله فيما تحب وترضى وهو قول الله
عز وجل يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة ثم يفسحان

الفصل الخامس في سؤال القبر وعذابه

له في قبره

له في قبره مد بصره ثم يفتحان له بابا الى الجنة ثم يقولان له نم قرير العين نوم الشاب الناعم فان
الله عز وجل يقول اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا وفي وصف موت الكافر
فاذا ادخل القبر اتاه ممتحنا القبر فالقيا عنه اكفانه ثم يقولان له من ربك وما دينك ومن
نبيك فيقول ما ادري فيقولان له لا دريت ولا هديت فيضربان يافوخه بمرزبة معهما
ضربة ما خلق الله عز وجل من دابة الا وتذعر لها ما خلا الثقلين ثم يفتحان له بابا الى النار
ثم يقولان له نم بشر حال فيه من الضيق مثل ما فيه القنا من الزج حتى ان دماغه ليخرج من
بين ظفره ولحمه ويسلط الله عليه حيات الارض وعقاربها وهوامها فتنهشه حتى
يبعثه الله من قبره وانه ليتمنى قيام الساعة فيما هو من الشر تمسك المنكرون بالعقل
والسمع اما العقل فلان اللذة والالم والمسألة والتكلم لا يتصور بدون العلم والحيوة
لا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج وايضا لو وضع الميت في القبر على وجه مخصوص
في لحد ضيق وطرح عليه شيء من التراب ونحوه ثم يكشف عنه يرى على ذلك الوضع
بعينه والقول بخلاف ذلك مما يكذبه الرؤية ولا يقبله الروية وايضا اثار المصلوب
والمقتول من غير تحرك وتكلم واجاب عنه الاشاعرة بان الادراك يعني اجراء الله تعالى
عادته بخلقه لكل الحاضرين وقد يخرق العادة بخلقه لبعض دون بعض ولذلك قد
يرى ويسمع بعض الكاملين وانت تعلم ما في هذا الجواب والجواب الحق ان الحكمة الالهية
والمصلحة الربانية مقتضية لاختفاء احوال البرزخ عن العيون والابصار
ابقاء لكاس الاختيار وعدم هدمه بالاضطرار فلذلك اراه الميت كما وضعه والتراب كما
طرحه الا ترى انا لا نرى الملك والشيطان ولا نسمع خطابهما ومع ذلك لا يمكننا القول بعدمهما
ولذلك قيل ليس عدم ادراك الشيء ادراكا لعدمه وبالجملة ليس للعقل المحض مدخل بما في عالم الذر
نفيا واثباتا فاذا اخبر المخبر الصادق بشيء منها فليقبل سمعا وطاعة واشار المصنف الى دفع
ادلة المنكرين على طريق الاجمال بقوله وليس ببعيد ان يوسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس
فيه وان يبقى من الاجزاء الاصلية قدر ما يقوم به الحيوة وان لا يدرك هذا الناظر يجري على الميت
واما السمع فلقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة فلا بد
عقيبها من موت فكان لهم قبل دخول الجنة موتتان وقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم
ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر حيوة لكانت الاحياآت
ثلثة فاشار الى دفعه بقوله وقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لا ينفي عذاب القبر لجواز ان
لا يسمى ما عقبه موتا او اندرج في الموتة الاولى تبعا وان يسكت عن بعض الاحياء لخفاء امره

وضعف اثره فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية اما الكون معاينا لم يسكت عنه في
الدنيا لكونه معاينا وبالجملة ما الذي ثبت من الدين بان الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم
ويتلذذ واما ان ذلك باعادة الروح فيه تردد هذا كلامه واعلم انه قد اشتهر الاحتجاج في
الكتب الكلامية على اثبات عذاب القبر بهذه الآية وتقريره انه تعالى حكى عنهم على وجه يشعر
بتصديقهم الاعتراف باماتتين واحيائين فاحدى الاماتتين في الدنيا والاخرى في القبر
بعد السؤال واحدى الاحيائين فيه عند السؤال والاخرى في القيمة واما الاحياء في الدنيا فلم
يذكر لان غرضهم الاحياء الذي عرفوا فيه قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا
بذنوبنا اي بالذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا
في اطوار النطفة والاماتة الثانية على الاماتة الطارية على الحيوة وحمل الاحيائين على الاحياء
في الدنيا والحشر فقد رد بان الاماتة انما يكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة
وفسر في الكشاف اراد بالاماتتين خلقهم امواتا واماتتهم عند انقضاء آجالهم وبالاحيائين
الاولى واحياء البعث وقد عرفت ما فيه ثم قال بعد ذلك فان قلت كيف صح ان يسمى خلقهم امواتا
اماتة قلت كما صح ان يقول سبحان من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ولا يخفى ان مثل هذه
التوجيهات لا يجوز مع عدم الضرورة فيه لان التفسير الاول لا غبار عليه ولا تكلف فيه ثم قال
ومن جعل الاماتتين التي بعد حيوة الدنيا والتي بعد حيوة القبر لزمه اثبات ثلث احياءات وهو
خلاف ما في القرآن الا ان يتمحل فيجعل احدها غير معتد بها او يزعم ان الله يحييهم في القبور
وتستمر بهم تلك الحيوة فلا يموتون بعدها ويعدهم في المستثنين في الصعقة في قوله الا من
شاء الله انتهى كلامه ولا يخفى ما في المحل الاخير من الغفلة فانه لا يلزم اماتة واحدة بعد التي بعد حيوة
الدنيا وخلاف ما في القرآن ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة والحوض والصراط والميزان
وتفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليها اجماع الامة فوجب التصديق بها تم قوله ولا استبعاد في ان يسهل الله تعالى
العبور على الصراط وان كان احد من السيف وادق من الشعر وان يوزن صحايف الاعمال
او يجعل جواهر نورانية او ظلمانية اشارة الى دفع شبه المنكرين حيث زعموا ان الصراط عبارة
عن الادلة الواضحة او طريق الجنة والنار المشار اليهما بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم فاهدوهم الى
طريق الجحيم واستبعدوا العبور على شيء ادق من الشعر واحد من السيف واولوا الميزان بالادراك
فميزان المحسوسات الحواس والمعقولات العقل واستبعدوا وزن الاعمال بالميزان لانها اعراض فلا حاجة الى تأويل
الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات او الشريعة وتأويل الميزان بالعدل
او الادراك مع انه خلاف ظاهر القرآن والاحاديث المتواترة بالمعنى من طرق العامة والخاصة

السادس

الفصل السادس في ان الثواب والعقاب

السادس في ان العباد يستحقون بسبب افعالهم الثواب والعقاب يعني ان الثواب
الموعود هل يكون على سبيل الاستحقاق واللزوم ام يكون على سبيل التفضل والعقاب المتوعد به هل يكون
على سبيل الاستحقاق او يكون على سبيل التنكيل والزجر فجميع النافين للحسن والقبح العقليين
لا يثبتون استحقاق شيء من الثواب والعقاب بشيء من الاعمال واما المثبتون لهما فلا كلام عندهم
في استحقاق العقاب نعم ربما قيل بعدم استقلال العقل فيه ضرورة او نظرا واما الثواب فعند بعضهم
انه تعالى يستحقه العبد بطاعته واليه يذهب جماعة من اصحابنا وبعض اصحابنا وغيرهم الى انه
تفضل ووعد منه تعالى بدون استحقاق للعبد واشار المص الى ما ذهب اليه اصحابنا بقوله
الثواب تفضل والعقاب عدل منه من غير وجوب على الله تعالى واستحقاق من العبد ومعنى وجوبهما
عند الاشاعرة انه وعد او وعيد فلا يخلف بخلاف الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم ومعنى استحقاقهما
ترتبهما على الافعال والتروك وملائمة افعالها الطاعات والمعاصي في مجاري العقول والعادات
وذلك لعدم وجوبهما عليه تعالى وعدم استحقاق العبد اياهما بسبب افعاله لانه لا وجوب على الله تعالى
لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية ولان الطاعات وان كثرت لا يفي بشكر بعض
النعم فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق لما سقط عمن عاش على الكفر ثم آمن
او على الايمان ثم كفر تقريره انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب
المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب جميع عمره على الطاعات وارتد نعوذ بالله في آخر
الحيوة وان يعاقب من اصر دهرا على كفره وآمن في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
اللازم باطل بالاتفاق واجيب بانه يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على
المعصية شرطا في الاستحقاق على ما هو قاعدة الموافاة ثم اشار الى تزييف ما ادله
المعتزلة على ان الثواب والعقاب انما يكون بطريق اللزوم والاستحقاق بقوله وقول
المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات
مشاق ومخالفات للاهواء لا يميل اليها النفس الا لاجل القطع بلذات ومنافع يترتب عليها والمعاصي
شهوات ومستلذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بآلام ومضار يترتب عليها
وان ايجاب المشاق بلا نفع يقابلها ظلم والله تعالى منزه عن الظلم وبلا مضرة في تركها
موجب لوجوب كل ما في فعلها منفعة فيلزم وجوب النوافل مردود بان مجرد جواز الترك
غير قادح في المقصود مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص على الوقوع فيندفع الاول
وان الفرض لا ينحصر فيما ذكر لجواز ان يكون شكر النعمة السابقة او يكون الفرض امرا آخر
كحصول السرور بالمدح على اداء الواجبات ولا يخفى ان ما ذكره على ما صرح به بعضهم ان
عادة الله تعالى يجري باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب عقيب المعاصي من غير لزوم

وقد بيّنا سابقاً انهدام البناء على العادة لأنّه لا يتمّ في المكلّف الأوّل وأيضاً لمّا لم يكن وجه
الاستمرار ولو بطريق الخرق فجاز أن ينعكس القضية فيرتفع الوثوق من الوعد والوعيد فلا
يسكن نفس مطيع بطاعته ولا يخاف نفس عاص عن معصيته وفي ذلك غاية المحذور
والوجوب الذي ندّعيه يحكم به صحيح العقل ويؤيّده صريح النقل منه قوله تعالى كتب ربّكم على نفسه
الرحمة ثمّ اعلم أنّ جماعة من أصحابنا وغيرهم ذهبوا إلى أنّ الثواب في الطاعات
والإيمان مشروط بأن يوافي بالإيمان عند الموت وأمّا الكفر والمعاصي فذهب جميع
القائلين للاستحقاق إلى أنّ العقاب عليه مشروط بالموافاة على الكفر وبعدم التوبة
والعفو والشفاعة ثمّ إن قلنا بأنّ سقوط العقاب عند التوبة على سبيل الوجوب كان
مغايراً للعفو وإن كان على سبيل التفضّل كما هو التحقيق عند أصحابنا المحصّلين فهو راجع إلى
العفو البتّة وهذا المعنى هو المشهور بالموافاة ولا يسمّى إحباطاً وتكفيراً ومن أصحابنا من
يقول بالموافاة لا بالإحباط بل يقول كلّ من الإيمان والكفر تحقيق يتحقّق شروط المقارنة
فإن كفره بعد الإيمان كان كفره اللاحق كاشفاً عن أنّه كان في الأصل مؤمناً وإطلاق المؤمن
عليه بمحض اللفظ وإن آمن بعد الكفر زال كفره الأصل بالإيمان اللاحق وسقط استحقاقه
العقاب بعفو الله تعالى لا بالإحباط ولا بعدم الموافاة كما يقول الأكثر **السابع**
في أنّ الثواب والعقاب هل يجب دوامهما أم لا فذهب المعتزلة إلى الأوّل وطريقه
العقل عندهم والصحيح عند أصحابنا أنّه لا يجب عقلاً وأمّا شرعاً فالثواب دائم وكذا عقاب الكفر إجماعاً
من المسلمين وأمّا عقاب العاصي فمنقطع وما في التجريد من وجوب دوامهما واستدلّ عليه فضعيف
والمحقّق رحمه الله ما فصّله قريباً فقال بانقطاع صاحب الكبيرة وخصّص بعقاب الكافر ويتفرّع عليه ما
أشار إليه بقوله لا خلاف في خلود من دخل الجنّة ولا في خلود الكافر في النار فإن قيل القوى الجسمانية
متناهية فلا يعقل خلود الحياة والرطوبة التي هي مادّة الحياة يفنى بالحرارة سيّما حرارة نار الجحيم
فيفضي إلى الفناء ضرورة وأيضاً دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل قلنا
هذه قواعد فلسفية غير مسلّمة عند المليّين ولا صحيحة عند القائلين بإسناد الحوادث إلى
القادر المختار على تقدير تناهي القوى وزوال الحياة يجوز أن يخلق الله البدل فيدوم الثواب
والعقاب قال الله تعالى كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب وأمّا حكم الكافر
أي أهل المعاند وأمّا الكفّار وحكم أطفال المشركين فكذلك عند المعتزلة وإليه أشار بقوله سوى الكافر
وحكى عند المعتزلة كأطفال المشركين فهم خدم أهل الجنّة وقيل من علم الله تعالى منه الإيمان
على تقدير البلوغ ففي الجنّة أو الكفر والمعصية ففي النار ولا يخفى فيه أنّ الكلام في غير المكلّف
وكيف يعذّب على تقدير أن لو بلغ للكفر وقد قال الله تعالى وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً والحقّ

الفصل السابع في دوام الثواب والعقاب

ما ذهب

ما ذهب إليه أصحابنا الإمامية رضي الله عنهم على ما رواه رواياتنا عن أئمّتنا صلوات الله عليهم من أنّهم ٩٣
مع آبائهم بعد الموت في النار ولكن لا يصيبهم حرّها ليكمل حجّة الله تعالى عليهم في القيامة حيث يأمرهم
بالدخول في النار المؤجّجة مع ضمان السلامة فإن لم يثقوا بضمانه ووعده تمّت الحجّة ويكمل بأن يجدوا
في البرزخ من أنّ النار كانت لهم برداً وسلاماً فمن لم يدخلها مع ذلك دخل الجحيم ومن دخلها كان
آمناً يدخل الجنّة وكذلك حال أهل الفترة وهم الأمم الذين كانوا بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل
إليهم الرسل والأمم في الأعراب الذين لم يرسل إليهم عيسى على نبيّنا وآله وعليه السلام وما أدركوا
بنبيّنا صلّى الله عليه وآله وأمّا من مات على الإيمان وترك التوبة عن كبيرة فعندهم أي عند
المعتزلة يخلد في النار من غير عفو ولا إخراج وعند معشر الأشاعرة لا بل يعفى عنه أو يخرج من
النار مع تقدير التعذيب بدخولهم للنصوص الشاهدة بأنّهم يخرجون من النار كقوله تعالى
فمن زحزح عن النار وأدخل الجنّة فقد فاز وقول النبيّ صلّى الله عليه وآله ويخرج من النار قوم
بعد ما صاروا فحماً الحديث والنصوص الشاهدة بأنّهم يدخلون الجنّة كقوله تعالى من عمل صالحاً
منكم من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنّة وكذا الآيات الباقية وقوله صلّى الله
عليه وآله من قال لا إله إلّا الله دخل الجنّة وقوله من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنّة وإن
زنى وإن سرق وليس قبل النار وفاقاً فيكون بعده ولأنّ استحقاق الثواب بالإيمان
والطاعات عدلاً عند الأشاعرة وعقلاً عند المعتزلة لا يتصوّر إلّا بالخروج من النار والدخول في
الجنّة لأنّ لزوم الثواب لا يزول بارتكاب الكبيرة ولأنّ دوام جزاء معصية الواحدة
كشرب جرعة من الخمر ليس بعدل فلا يحسن من الحكيم فإنّ دوام عذاب من شرب جرعة بعدما واظب
على الطاعات مائة سنة لو لم يكن ظلماً فلا ظلم أو لم يستحقّ بهذه ذمّاً فلا ذمّ احتجّوا بعمومات
الوعيد بالخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإنّ له نار جهنّم خالدين
فيها أبداً ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم خالداً فيها وأمّا الذين فسقوا فمأواهم النار
كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها والجواب ما أشار إليه بقوله قلنا يختصّ بالكافر وإنّ
العموم غير مراد اتّفاقاً للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر فليكن مرتكب الكبيرة
من المؤمنين أيضاً خارجاً أو يحمل الخلود على المكث الطويل المنقطع أو أعمّ من أن يكون مع
دوام كما في حقّ الكفّار أو انقطاع كما في حقّ الفسّاق أو بتقييد الاستحلال والمستحلّ يكون كافراً
أو نحو ذلك من التأويلات المذكورة في التفاسير جمعاً بين الأدلّة الدالّة على أنّهم يدخلون
الجنّة وهذه الأدلّة قالوا لو خرج الفاسق وانقطع عذابه يخرج الكافر وانقطع عذابه لتناهيهما
وقلنا لا نسلّم علّية التناهي وتناهي الكفر قدراً وصحّة القياس في مقابلة النصّ
والإجماع وفي الاعتقادات ثمّ لا خلاف في أنّ من آمن بعد الكفر فهو في الجنّة بمنزلة من

الباب السادس

لا معصية له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان فهو في النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الخلاف في
من آمن وعمل عملا صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا
الامامية رضوان الله عليهم والاشاعرة مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب
بمقتضى الوعد والوعيد ثابت والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات
قبل التوبة فاشكل عليهم الامر من ايمانه وطاعته وما ثبت من استحقاقه انه اين طارت وكيف
زالت فقالوا بحبط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم
الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات مخالفة للنقل والسمع والعقل اما الاول
فللنصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعمل صالحا واما الثاني
فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات
طول العمر بتناول جرعة من الخمر مثلا ثم لما تنبه ابو هاشم وابو علي في هذا الرأي رجعا
من التمادي بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان
اربت الطاعات احبطت المعاصي واليه اشار بقوله والبعض على ان من الطاعات
والمعاصي اذا اربت احداهما احبطت الآخر قيل في شرح المقاصد لا فرق عندهم بين ان يكون
المعاصي طارئة على الطاعات او سابقة عليها ثم اشار الى انه ليس النظر الى اعداد الطاعات
والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور بقوله وزنا لا عددا اما احباطا محضا بان يسقط
الاقل ولا يسقط من الاكثر شيء على ما ذهب اليه ابو علي واما موازنة بان يسقط الاقل ويسقط
ما يقابله من الاكثر مثلا من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه
يسقط منه العقاب مع مائة جزء من الثواب بمقابلته مائة جزء من العقاب ويبقى له
تسعمائة من الثواب على ما ذهب اليه ابو هاشم هذا ما يظهر من كلامه في شرح المقاصد
والمشهور من مذهب ابي علي انه يقول باسقاط العقاب المتأخر من الثواب المتقدم
بدون ان يسقط من المتأخر شيء واعترض عليه بانا اذا فرضنا زيادة الثواب المتقدم
على العقاب المتأخر يبقى منه مقدار اجتمع الثواب والعقاب وهو فضل الثواب المتقدم
واصل العقاب المتأخر وهو ممتنع لعدم جواز ايصالهما معا الى المستحق لان الدوام في
العقاب يمنع من ايصال الثواب والثواب يمنع من وصول العقاب لدوامه والاجماع
على ان الثواب في الآخرة لا يكون بعده عقاب ويمكن ان يجاب بان العقاب الذي على المعصية
ان تاب عنها يسقط فيمكن ايصال الثواب اليه والا فتركه للتوبة معصية اخرى توجب
اسقاط ما بقي من الثواب المتقدم واما انه يجوز ان يموت بلا مهلة للتوبة وهو محجوب
عنده بل يجب في مثل هذه الصورة ان يمكنه مهلة يتوب اي يفضي بالاصرار المفضي الى لزوم اجتماع

الثواب والعقاب

المبحث الثامن في العفو

الثواب والعقاب وتمسكوا للاحباط في الجملة بمثل قوله تعالى حبطت اعمالكم لا تبطلوا
صدقاتكم ان يحبط اعمالكم فاشار الى دفعه بقوله ولا يفيد المتنازع وهو بطلان كامله
سيئة سابقة او لاحقة فانه يعني ان من عمل عملا يستحق به الذم وكان يمكنه ان يعمل على وجه
يستحق به المدح والثواب يقال انه حبط عمله ومعارض بمثل فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
والزموا بانه لا كبيرة تبقى ووزرها على اجر معرفة الله تعالى فيجب ان يدرأوا بها جميع الكبائر
الثامن في العفو اعلم انه اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة
بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر
وانما الخلاف في الكبائر بدون التوبة فجوزه الاشاعرة خلافا للمعتزلة واليه اشار بقوله يجوز
العفو عن الكبائر بدون التوبة لان العقاب حقه فله اسقاطه مع ما فيه نفعا للعبد من غير
ضرر على احد ويدل على الوقوع مثل قوله تعالى يعفوا عن السيئات ويعفوا عن كثير ان الله
يغفر الذنوب جميعا وعلى نفيه في الشرك ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وفي الاحاديث ايضا ما يدل عليه اكثر من ان يحصى ثم لما حملوا النصوص على العفو عن الصغائر
او عن الكبائر بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة اشار الى تزييفه بقوله والتخصيص
بالصغائر وبما بعد التوبة او بالحمل على تأخير العقوبات المستحقة مع كونه خلاف الظاهر من
الاحاديث وتخصيص للعام بلا مخصص وتقييد للاطلاق بلا قرينة ومحض للتأويل من غير تقييد
به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى
بلا فارق لا يصح في البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم
التعليق بمن يشاء وقالت المعتزلة يمتنع سمعا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق
كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف
ومأواهم جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها
فان الخلف والكذب نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف
يتكل على العفو فارتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع اسناده الى الله تعالى ورد بان الاول انما
يدل على الفساق داخلون في عمومات الوعيد مع بطلان الخلف فيه اجماعا بخلاف في الوعيد
فانه كرم يجوزه البعض والثاني بان مجرد احتمال العفو به زاجرا للعاقل عن ارتكاب
المعاصي فكيف مع الآيات الناطقة بالعذاب والوعيد السابقة في ذلك الباب واليه
اشار بقوله فكيف مع الترجيح ثم اعلم انه يدل ثبوت الشفاعة النص والاجماع
الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات

عند الاشاعرة يجوز لاهل الكبائر ايضاً في حط السيئات واليه اشار بقوله واذا جاز العفو عن
الكبائر فمع الشفاعة اولى وقد قال الله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي واحتجت المعتزلة
بمثل قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة ولا ينفعها شفاعة فان الضمير للنفس المبهمة العامة
فاشار الى دفعه بقوله ونفي لا يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة من الآيات الدالة على نفي
الشفاعة كقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ومن قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا
خلة ولا شفاعة بعد تسليم عموم الاعيان والاحوال مختص بالكفار جمعاً بين الادلة ولا حقاً
في ورود الشرع بالشفاعة فحملها المعتزلة على طلب المنافع وبزعمهم ان يكون من سال الله
زيادة وكرامة للنبي صلى الله عليه وآله شفيعاً له ويمكن دفعه بان لهم ان يعتبروا فيها زيادة
قيد لكون الشفيع على مرتبة من المشفوع واما الحمل على الصغيرة او بعد التوبة فظاهر البطلان
على ما اتفقا ثم الكبيرة هي التي يشعر بقلة الاكتراث بالدين التي خصت بالوعيد
وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة والى ما فوقها صغيرة ويدفعه ظاهر قوله
تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فانه يدل على ان الكبائر متميزة
بالذات عن الصغائر لا بالاضافة فانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات
سوى واحدة هي ادون الكل وانى للبشر ذلك قيل هي الشرك والقتل والقذف والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في الحرم وقد يزاد الربا
والسرقة وشرب الخمر وقد روى ذلك اصحابنا عن امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام

التاسع التوبة

وهي في اللغة الرجوع يقال تاب اذا رجع فاذا اسند الى
الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عبده وفي الشرع الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك
لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما
الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه خلاف وكذا في التوبة عند مرض مخوف
بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا والظاهر من كلام النبي صلى الله عليه وآله
قبول التوبة ما لم يغرغر علامة مع العزم على الترك في الاستقبال اعترض عليه بان فعل المعصية
قد لا يخطر بالبال ولا يتصور العزم على الترك اجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور
وبهذا يشعر كلام ابي المعالي الجويني حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال
والمعتزلة لما خرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما يتدبروا بها حرزاً الى التوبة
واليه اشار بقوله وقالت المعتزلة اعتقاداً انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لرد لا حاجة الى الاسف
والحزن وهي واجبة سمعاً لقوله تعالى توبوا الى الله لا نزاع في وجوب التوبة اما عند الاشاعرة فسمعاً

الفصل التاسع في وجوب التوبة

لقوله تعالى

لقوله تعالى توبوا الى الله جميعاً توبوا الى الله توبة نصوحاً واما عند المعتزلة فعقلاً واليه اشار بقوله وقالوا
عقلاً لما فيها من دفع الضرر لضرر العقاب ولان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح
وكذا ثبوت القبول فعند الاشاعرة سمعاً ووعداً وعند المعتزلة عقلاً حتى قالوا ان العقاب بعد
التوبة ظلم لكن بمقتضى الجود عند البغدادي والعقل والحكمة عند الجمهور ووجوبها عند المعتزلة
على الفور حتى اثم التارك مثلاً حقه يعني انه ان تاخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون
له كبيرتان وساعتين اربع وهكذا وسقوط العقوبة عندنا معشر الاشاعرة بمحض الكرم لا بكثرة
الثواب لا لكونها ندماً على المعصية وعند اكثرهم بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها على
سبيل التكفير بمعنى ان المكلف يستحق بسبب التوبة ثواباً كثيراً وهذا الاستحقاق يبطل استحقاقه
باب الاحباط والتحقيق عند اصحابنا الامامية رضي الله عنهم ان العقاب انما يسقط عند التوبة
بعفو الله عز وجل فلو لم يستحق التائب ثواباً على توبته لكان عقابه يسقط بالتوبة واذا استحق الثواب
عليها كان استحقاقه مقارناً لسقوط العقاب من دون مدخلية للاول في الثاني فلا يلزم تجديدها كلما
ذكر الذنب لانه قد اتى بالمكلف به خلافاً لابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ولابي علي من المعتزلة ويصح التوبة
عن بعض الذنوب خاصة مع الاصرار على البعض خلافاً لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم
وتاب عن كفره مع استدامته لبعض المعاصي صحت توبته واسلامه لم يعاقب الا على تلك المعاصي واحتج
ابو هاشم بان الندم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها واجيب بان الشامل للكل هو
القبح لا قبحها والتحقيق ما ذكره المحقق الطوسي من ان الداعي الى الندم عن القبائح وان اشتركت
لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية وقلة غلبة الهوى فيها فيبعثه ذلك
الترجيح على الندم عن هذا البعض خاصة ويكفي الاجمال يعني يكفي التوبة عن المعاصي كلها اجمالاً وان
علم بتفاصيل الذنوب وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلاً فيما علم مفصلاً ثم ان
كان المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي الندم كما في ترك الامر بالمعروف وقد يتوقف تحققها على
وجوب آخر كرد المغصوب فانه يجب ايصاله او رده قبل التوبة وقد يلزم ذلك الوجوب لا فرعها لصحة التوبة
من غير لزوم تقدم كما الشرب قضاء الصلوة وارشاد من اضله والاعتذار الى من اذاه وقال ابو المعالي
الجويني اذا ندم من غير تسليم للقصاص صحت توبته وكان منعه القصاص عن مستحقه معصية مجددة يستدعي
توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم انه قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه واليه اشار بقوله ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام و
يندب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه والدليل على ذلك العقل والكتاب والسنة والاجماع اما
العقل فلانهما لطف وهو واجب على قاعدة العدل واورد عليه ان الدليل انما يدل على الوجوب
على الله تعالى والمطلوب الوجوب على المكلفين واجيب بان الذاهبين الى وجوب اللطف على الله تعالى

يقسمون اللطف الى ما يكون فعلاً لله تعالى والى ما يكون فعلاً للعبد ويقولون وجوب القسم الاول
على الله تعالى بمعنى انه يجب عليه تعالى ان يفعله ووجوب القسم الثاني عليه بمعنى انه يجب عليه ان يوجبه على
العبد مثلاً لما كان الانسان منقاداً للاوامر والنواهي كما هو حقها اقرب بتعيين الامام وطاعة الخلق له وجب
عليه تعالى ان يعين الامام لان تعيين الامام فعل له تعالى ووجب عليه ان يوجب على العبد طاعته لان
الطاعة فعل العبد وههنا يجب عقلاً عليه تعالى ان يوجب على العباد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لو كان لطفاً لكان واجباً على الله اذ لا فرق بين الآمر والناهي هو الله تعالى وبين كونهما لطفاً لكونهما
مقربين للطاعة فيجب بناء على قاعدة اللطف ان يجب على الله منه رجائي مراتبه حتى الضرب والقتل بل
يجب عليه ان يعدم دواعي الشر ويلهم دواعي الخير ويزيل رغبة الباطل الى غير ذلك من الالطاف بل لانه
اما ان يتي بهو قع الامر والنهي كذلك منه تعالى هو خلاف الواقع واما ان لا يتي لعدم وقوعه فيلزم
الاخلال بالواجب والجواب ان اللطف انما يجب اذا لم يكن فيه جهة مقبحة وههنا الجهة المقبحة
موجودة فان قيامه تعالى به على هذا الوجه يستلزم الالجاء المنافي للتكليف فاعترض عليه بعض الفضلاء
بانه اما ان يكون القيام به منه درجاً من القول الى القتل موجباً للالجاء ام لا فعلى الاول كيف
يوجبه علينا وعلى الثاني يبطل الجواب فان قلت لعل قيامه تعالى موجب للالجاء دون قيامنا قلت
لا يخفى ان ضرب المكلف مثلاً لا يقطع ان كان موجباً للالجاء فسواء كان الضارب ملكاً او انساناً
يلزم الالجاء والا فلا ثم قال ويمكن ان يجاب بانه لا شك في كون الامر بالمعروف مقرباً الى الطاعة
وانما الشك في انه هل يشتمل على مفسدة عند قيامه تعالى به او قيام العبد ام لا فلما علمنا من السمع ايجابه
تعالى الامر بالمعروف علمنا عدم قيامه تعالى به علمنا عدم اشتمال الثاني على المفسدة واشتمال الاول عليها
والجواب عن حديث الالجاء ايضاً مثل ما ذكره الشيخ اقول لا يخفى ما فيه فان الفرق بين قيامنا به وقيامه
تعالى واضح غاية الوضوح فانه لو وجب على العباد فانه يتمكن من منعه ستره ويمكن ان يختفي حيث لا يراه
الناهي او يعتضد باعوان الفجور ونحو ذلك [illegible] الا الله تعالى فتأمل واما الكتاب فقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وامر بالمعروف وانه عن المنكر
واما السنة فقوله صلى الله عليه وآله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله
عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله صلى الله عليه وآله من رأى منكم منكراً فليغيره
بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر
الاول وبعده كانوا يوبخون تاركه مع الاقتدار عليه انهم كانوا في الصدر الاول وبعده يامرون الولاة
بالمعروف وينهونهم عن المنكر بشرط العلم بوجه المعروف والمنكر وتجويز التأثير بان لا يكون التأثير
ممتنعاً وهذا يقتضي الوجوب لم يعلم عدم التأثير وان ظن عدمه لان التجويز قائم مع الظن
وانتفاء المفسدة بحيث يحصل الامن من الضرر على المباشر وعلى بعض المؤمنين نفساً او مالاً

اوعرضا

اوعرضاً وهذا بخلاف الشرط السابق فان الضرر المسوغ للتحذر منه يكفي فيه ظنه ومن شروطه
اصرار الفاعل او التارك فلو علم منه الاقلاع والندم سقط الوجوب بل حرم واكتفى جماعة
من اصحابنا رضوان الله عليهم في سقوط الوجوب بظهور امارة الندم ولا يختص بالوالي
بل يجوز لآحاد الرعية الا ما يفضي الى القتل وشهر السلاح فانه يرتبط بالسلطان حذراً
عن الفتنة ولا بالمجتهد الا اذا افضى الى ما يفتقر اليه فانه اذا اختص مدركه بالاجتهاد
ليس للعوام فيه امر ونهي بل هو موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس للمجتهد ان يعترض بالردع والزجر
لمجتهد آخر في موضع الخلاف اما على التصويب فظاهر واما على القول الآخر فلعدم تعين المصيب
ولا يختص بوجوبهما بمن لا يرتكب مثله لكونه ورعاً بل من رأى منكراً وهو يرتكب مثله فعليه ان
ينهى عنه وهو فرض كفاية ان قام به في كل جمع من فيه غناء يسقط عن الجميع واليه اشار بقوله
يسقط بقيام البعض لقوله تعالى ولتكن منكم امة الآية ولان الغرض شرعاً وقوع المعروف
وارتفاع المنكر من غير اعتبار مباشر معين فاذا حصلا ارتفع وهو معنى الكفائي وهذا لا ينافي
القول بانه فرض على الكل لان المذهب في الكفاية انه فرض على الكل ويسقط بفعل البعض
نعم اذا انصب لذلك احد تعين عليه ثم لما استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم اشار الى رده بقوله ولا دلالة لقوله تعالى عليكم
انفسكم على نفي الوجوب فان المعنى على ما صرح به المفسرون احفظوا انفسكم باداء الواجبات وترك
المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واستدلوا ايضاً على نفي الوجوب بقوله تعالى لا اكراه في الدين
فاشار الى رده بقوله لا اكراه في الدين منسوخ بآيات القتال مثل قوله تعالى جاهدوا الكفار
والمنافقين هذا بناء على عموم الدين واما اذا كان مخصوصاً باهل الكتاب اذا ادوا الجزية
على ما قيل فلا نسخ وقال بعض الفضلاء المراد بالدين التشيع كما يستفاد من رواية ابي جعفر
وح لا حاجة الى القول بالنسخ او التخصيص العاشر الايمان وهو افعال من
الامن للصيرورة او التعدية كان المصدق صار ذا امن ويعدى بالباء لاعتباره
معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لتضمين معنى
الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا في اللغة التصديق المطلق
وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من
الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة
وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالاً ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً
هذا ثم اعلم انه قد اختلف الامة في حقيقة الايمان الشرعي ووجه انضباط ان الايمان
شرعاً اما ان يكون من افعال القلوب فقط او من افعال الجوارح فقط او منهما معاً فان كان الاول

الفصل العاشر في الايمان

وهو التصديق بالقلب فقط فهو مذهب الاشاعرة وجمع من متقدمي الامامية ومتاخريهم منهم
المحقق الطوسي قدس الله روحه القدوسي لكن اختلفوا في معنى التصديق فقال اصحابنا هو العلم وقال
الاشعرية هو التصديق النفساني وقالوا هو ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي بخلاف
العلم اذ قد يكون بلا كسب كما في الضروريات وان كان الثاني فاما ان يكون عبارة عن التلفظ بالشهادتين
فقط فهو مذهب الكرامية او عن جميع افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا ونفلا فهو مذهب
الخوارج وقدماء المعتزلة والغلاة والقاضي عبد الجبار او عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات
دون النوافل فهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وان كان الثالث فهو اما ان يكون عبارة عن افعال
القلوب مع جميع الجوارح من الطاعات فهو قول المحدثين وجمع من السلف كابن مجاهد وغيره او يكون
عبارة عن التصديق مع كلمتي الشهادة فهو قول طائفة منهم ابو حنيفة او يكون عبارة عن التصديق
بالقلب مع الاقرار باللسان وهو مذهب اكثر الامامية رضي الله عنهم وبه يشعر كلام المحقق الطوسي رحمه الله
في التجريد فالعمل عند اصحابنا غير داخل في الايمان والاخبار الواردة بخلافه مثل قول الرضا علي بن موسى
عليهما السلام وغيره ما رواه الخاصة والعامة ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل
بالاركان وعنه عليه السلام الايمان قول مقبول وعمل معمول واتباع الرسل محمولة على الايمان الكامل الذي
يكون للمؤمنين المتقين ثم اعلم ان محل الايمان عند الشيعة ثبتة التصديق بوحدانية الله تعالى
في ذاته والعدل في افعاله والتصديق بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وبنبوة الانبياء عليهم السلام
والتصديق بامامة الائمة المعصومين بعد نبينا صلى الله عليه وآله وعند اهل السنة خمسة التوحيد والعدل و
والاقرار بالوعد والوعيد والقيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر صرح بذلك كلام المحقق الطوسي رحمه الله
في قواعد العقائد والاكثرون على انه لا بد من الاقرار باللسان وهو المحكي عن ابي حنيفة وكثير من السلف
على انه التصديق والاقرار والعمل لكن لا يخرج بترك العمل من الايمان بل يقطع بدخول الجنة وهو المحكي عن مالك
والشافعي والاوزاعي خلافا للمعتزلة ولا يدخل في الكفر خلافا للخوارج فالفاسق عندنا معشر الاشاعرة
مؤمن وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر وهو المعتزلة بين المنزلتين لكن اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي
هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل العلاف وعبد الجبار فعل الطاعات فرضا ونفلا
وعند الخوارج كافر ثم لما كان في هذا المقام اشكال ظاهر اشار الى دفعه بقوله فان قيل كيف
لا ينتفي الكل يعني الايمان بانتفاء الجزء اعني الاعمال قلنا المراد انه يطلق على ما هو اساس النجاة وهو التصديق
وحده او مع الاقرار وعلى الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل وموضع الخلاف ان مطلق
الاسم للاول ام للثاني فالعمل جزء للايمان الكامل وبانتفائه لا يلزم الخروج عن الايمان والدليل على انه
محل القلب قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث ما قال النبي صلى الله عليه وآله اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان

في قلبه مثقال

في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان احتج المنكر بان النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده كانوا يكتفون
باللفظ بكلمتي الشهادة وقد اشتهر قوله صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فاشار الى رده بقوله انما الاكتفاء بالكلمتين انما كان في الدنيا من عصمة الدم والمال واما اجراء
احكام الآخرة وحقيقة التصديق والاذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوى
داشتن ويقابله الانكار والتكذيب وينافيه التوقف والتردد لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل لبعض
الكفار فانهم كانوا يعرفون ولا يصدقون به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ليعلمون انه الحق من ربهم وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
ظلما فيكون التصديق بمعنى المعرفة حاصلا للمعاندين ويقابله الجهالة والبلادة والى هذا اشار الغزالي
حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار بخلاف العلم والمعرفة وقد يقع في عبارة السلف
مكان التصديق العلم والمراد العلم التصديقي ثم اشار الى ان الايمان في الشرع لم ينقل من معناه
اللغوي الذي هو التصديق الى معنى آخر لانه خلاف الاصل نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق
وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع بقوله ولم يطرأ على الايمان والتصديق
نقل ولهذا كانوا يتمثلون من غير توقف واستفسار وانما خص متعلقه بامور مخصوصة ولذا
صح في جواب جبرئيل عن الايمان ان يؤمن بالله الحديث اشار الى قوله صلى الله عليه وآله لمن سأله
عن ان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ يؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم
فان قيل الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا والتصديق المقابل للتكذيب المفسر بگرويدن كيفية
ومن اقسام العلم قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا ان يكون من مقولة الفعل البتة بل ان
يصح تعلق القدرة به وحصوله بسببه بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم والنظر
او غيره كالقيام والقعود والتسخين والتبريد والتقوم والصلاة الى غير ذلك فغاية الامر انه
يشترط كون التصديق حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب كصرف النظر وتوجيه الحواس
فكون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا لا ينافي كونه كيفية نفسانية تكتسبها المكلف
بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته واما انه معنى غير ما جعل في مقابل التصور وفسر
بگرويدن فلذا قال ابن سينا في كتابه الموسوم بدانشنامه علائي دانستن دو گونه است
يكي دريافتن ودر رسيدن وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن آنرا بتازي
تصديق خوانند وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض عرض هو ان يحصل في
الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب
يخالف ذلك على ما ذكر من ان التصديق المعتبر هو المفسر بگرويدن ويشترط ان يكون فيه
حاصلا بالكسب والاختيار فاليقين الخالي عن الاذعان كما للسوفسطائي او لبعض الكفار

لا يكون تصديقاً بل تصوراً او وسطاً وبيقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار لا يكون
ايماناً شرعياً فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والمتيقنين
بالسماع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة مكتسباً بالاختيار
او يكونوا غير مكلفين بتحصيل ذلك الاختيار واشار الى الجواب عن الكل بانه ربما يناقش في
حصول اليقين بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي
صلى الله عليه وآله غير مصدقين وفي ان كفرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتداد به
شرعاً لتصديق فالجواب الثاني ان الكفار ليس يقين في شيء حتى يلزم ان لا يكون اليقين
تصديقاً والثالث بعد تسليم حصول اليقين لهم تمنع الملازمة بناء على ان كفرهم ليس مبنيا
على عدم التصديق بل على عدم الاعتداد بالتصديق بناء على ظهور امارات الانكار من جهة الاباء
عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات
الكفر كمن صدق وسجد للصنم ثم ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان بوجوه اشار اليها
واذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق ولا نقل لا دليل على النقل وان المؤمن قد يؤمر ويُنهى
مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا وان العمل قد يعطف
عليه مثل ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وقد ينفى عنه العمل الصالح
مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا والذين آمنوا ولم يهاجروا وان الايمان شرط للعبادة
والشرط غير المشروط وان من صدق واقر قبل ان يعمل حكم بانه مؤمن وقوله فظهر ان الاعمال
غير داخلة حقيقة الايمان جواب قوله اذ قد ثبت ثم اشار الى توجيه قول السلف بقوله فما
اطبق عليه كثير من السلف من انه اي الايمان اسم للتصديق والاقرار والعمل ارادوا الايمان
الكامل والدليل على ذلك ما اشار اليه بقوله كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان
بفوته موضع الدلالة له قوله زائد او عدم فوت الايمان بفوات الاقرار والمعتزلة لا ينكرون
اطلاق اسم الايمان على التصديق بالامور المذكورة ولكنهم يدعون النقل الى الايمان
بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة وذلك دين القيمة اشارة الى الاعمال من ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها
والدين عند الله هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان
لما سيأتي في الفصل الحادي عشر من ادعاء الاجماع على اتحاد الاسلام والايمان وبقوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا
وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس فعندنا يجوز ان يكون ذلك اشارة
الى الاخلاص او التدين اي الانقياد ويؤيده كون ذلك مفرداً مذكراً الا ترى ان قوله تعالى

ان عدة الشهور

ان عدة الشهور اثنى عشر شهراً الى قوله تعالى ذلك الدين القيمة معناه ان التدين بكون
الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين القيم وان يراد ان الدين
المعتبر دين الاسلام فح لا يكون نفس الاسلام الذي صدقه تمسكهم بل الملة والطريقة التي
يعتبر غالباً اضافتها الى الرسول على انه سيجيء الكلام على اتحاد الايمان والاسلام واليه
بقوله وان يكون الاسلام غير الايمان فلا يتم الاول واما الثاني فاشار الى دفعه
بقوله وان يراد المؤمنون الكاملون ويشعر بذلك قوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا وعن الثالث اشار اليه بقوله وان يكون الايمان مجازا في الصلوة لظهور العلاقة
لان الصلوة من شعب الايمان او المراد التصديق بوجوب الصلوة او بكونها جائزة
عند التوجه الى البيت المقدس واستدلوا ايضا بقوله صلى الله عليه وآله لا يزني الزاني
وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن فاشار الى رده بقوله واما مثل لا يزني الزاني
وهو مؤمن فتغليظ ومبالغة في الوعيد وقد عورض بقوله صلى الله عليه وآله وان زنى
وان سرق ومثل قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله وهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا بالله ومن
الآية الدالة على ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك فنفي الايمان الشرعي فلا يدل على مدعاه لان
الاول تصديق بالله فقط وهو غير كاف والثانية باللسان فقط وهو نفاق والكفر مثل سجدة
الصنم والقاء المصحف في القاذورات مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
ليس لكونه خلاف العمل ليتم الاستدلال به بل لان الشرع جعل بعض المعاصي امارة التكذيب
والامور المذكورة من هذا القبيل كالقذف مثل الزنى وشرب الخمر من غير استحلال فمرتكب الكبيرة
عندنا مؤمن بناء على عدم العمل في حقيقة الايمان وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لان بعض
احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة
فجعلوا له منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين وزعموا ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو
الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر لان الامة اجتمعت على ان صاحب الكبيرة
فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافراً فرجحت ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه
ورد بانه ترك للمجمع عليه وعدم الواسطة بين المؤمن والكافر وعند الخوارج هو اي صاحب
الكبيرة كافر هذا مذهب البعض منهم واما البعض الآخر فلم يفرقوا بين الصغيرة والكبيرة على
ما قاله في شرح المقاصد تمسكاً بظواهر النصوص الواردة تغليظاً تمسكوا بوجهين الاول
النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكفار فيكون كل فاسق كافراً
وكقوله صلى الله عليه وآله من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب ان المراد بما انزل الله

التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما
انزل الله فيختص باليهود لانا لم نتعبد بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمل ظاهر
والمراد بالفاسقين الكاملون في الفسق او المتمردون للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر
بعد الايمان والمراد بترك الصلوة عمدا الاستحلال او محمول على الاستعظام والتغليظ والثاني
ما اشار اليه بقوله او الايات الناطقة بانحصار العذاب على الكفار تهويلا لان العذاب
على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين مع قيام الادلة على ان الفاسقين
يعذبون والجواب ما اشار اليه بقوله تهويلا وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه
في دعوى التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ورد بالمنع اذ يجوز ان يخاف العذاب
لكن يرجو الرحمة او يلهيه عن اجل العقوبة عاجل اللذة وانما جعل مثل الكذب والخيانة من علامات
النفاق فتهويل اشار الى دليل آخر لهم مع جوابه اما الدليل فقوله صلى الله عليه وآله آية المنافق ثلثة
اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان واما الجواب فظاهر مع ان الخبر من الاحاد

الحادي عشر الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس اذ معنى آمنت

بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله صدقت ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق وان
حكمهما واحد في الدنيا والآخرة ومرجعهما الى القبول والاذعان وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع
مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنيين والمشهور
من استدلال القوم على ذلك بوجهان الاول الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه
لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق والثاني انه
لو كان غيره لما صح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين لم يتجه ممن كان فيها من غير بيت من
المسلمين ويرد عليه ان الاستثناء لا يتوقف على المساواة بل يصح مع كون المستثنى منه اعم
ثم ان المستدل المعتزلة على تغايرهما بعطف احدهما على الآخر في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يقتضي المغايرة اشار الى رده بقوله ولكن التغاير في مفهومهما
في الجملة قد يتعاطفان مثل ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات في زادتهم ايمانا
وتسليما فان التغاير في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما قيل في
قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة لا طلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد
وعلى الايمان على التصديق بيان لتغاير مفهومهما في الجملة وبحسب اللغة وللظاهر
عطف على قوله لتغاير مفهومهما لو لكن للظاهر قد ثبت الاسلام مع نفي الايمان كقوله
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان المراد بالاسلام الاستسلام

والانقياد

الفصل الحادي عشر في ان كل مؤمن مسلم وبالعكس

والانقياد والظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع ويستدلوا ايضا بان 99
جبرئيل عليه السلام لما جاء لتعليم الدين سأل النبي صلى الله عليه وآله عن كل منهما على حدة واجاب
بجواب على حدة كما انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته ورسله
واليوم الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر
فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال
المخصوصة والجواب ان المراد السؤال عن شرايع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي
الاس على ما وقع صريحا في بعض الروايات واليه اشار بقوله ولكون السؤال عن شرايع الاسلام
ورد في الحديث الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ
ثم اشار الى ان الايمان هل يكون متعلقا بالتشكيك ام لا بقوله والجمهور على ان الايمان
لا يزيد ولا ينقص وهو مذهب ابي حنيفة واصحابه واختاره الامام الحرمين لما انه التصديق
البالغ حد اليقين والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم
الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لا يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا جعل
اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الرازي وغيره هذا الخلاف فرع تفسير الايمان
ورد بان اليقين ايضا يتفاوت قوة وضعفا لان لليقين مراتب من اجل
البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الخفاء والجلاء غير مسلم
وكما في قول الخليل على نبينا وآله وعليه السلام مع ماله من التصديق البالغ حد اليقين
ولكن ليطمئن قلبي وبان ايمان آحاد الامة ليس مساويا لايمان الانبياء عليهم السلام قطعا
بل يلزم على قولهم ان يكون ايمان المنهمكين في الفسق مساويا لايمان الانبياء والملائكة
واللازم قطعي البطلان وبان ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان اما الكتاب
فقوله تعالى واذا تليت آياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا وفي الحديث عن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص
قال نعم ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار ثم اشار
الى تزييف اجابوا عن هذه الادلة بقوله وحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات
وكثرة الازمان والساعات والاعداد لو اعداد المؤمنين وبحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة
التفاصيل فان الناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة او بحسب الآثار والانوار
فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي تكلف قال في شرح المقاصد هذه الوجوه جيدة في
التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه ثم كثير من الصحابة
رضي الله عنهم منهم ابن مسعود والمجتهدين منهم الشافعي على صحة الاستثناء في الايمان

بان يقصد انا مؤمن ان شاء الله تأدبا باحالة الامور الى مشيئة الله تعالى وتبركا بذكر الله تعالى او ترددا
فيما هو ثمرة النجاة اعني الايمان الموافي فان المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات
خفية كثيرة من الهوى والشيطان ومعنى الموافاة الاتيان والوصل آخر الحياة فالتردد
انما يكون فيه لا في الايمان الناجز والعبرة بالموافاة بمعنى انه المنجز وان كان الناجز ايمانا
ثابتا لا تردد فيه وكذا السعادة والشقاوة فالسعيد سعادة الموافاة لا يتغير الى الشقاوة
الموافاة انما التغير في الناجزة والاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه على منعه لايهامه
الشك في الناجز لان التصديق امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه في الحال ولا في الجزم
بالثبات على البقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان
الموافاة الذي هو مناط الفوز والنجاة بمشيئة الله تعالى جعل الله حياتنا اليه ومماتنا عليه بمحمد وآله
الابرار الاطهار

الفصل الثاني عشر في صحة ايمان المقلد

الثاني عشر الجمهور على صحة ايمان المقلد
وترتب الايمان عليه في الدنيا والآخرة لصدق التعريف لتعريف الايمان على ايمانه من غير قران
بموجب من موجبات الكفر وعدم الدليل على اشتراط الدليل فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه
ذاتي له او شرط ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق لا يستند الى سبب من ضرورة او استدلال
قلنا المعتبر في التصديق شرطا او شطرا هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي
بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض لبه في حكم اليقين وقد المانعون
لكن لا نزاع في كونه ايمانا وتصديقا لكن ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليائس والجامع عدم
القدرة على الاستدلال وادمان النظر في محدثات العالم ومعجزات الانبياء عليهم السلام والتمييز
بين الحجة والشبهة فاشار الى دفعه بقوله والقياس على الايمان اليائس فاسد لان المعتد في جعل
كونه ايمان رفع عذاب الايمان حقيقي ولانه لم يبق للعبد قدرة التصرف في النفس والاستمتاع بها
لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف
ايمان المقلد فانه من غير الجاء ولا قصد دفع للعذاب بل انتفاء قدرته على التصرف في النفس واما
المانعون وهم قاطبة المعتزلة والشيخ ابو الحسن وكثير من المتكلمين فالمعتزلة يشترطون في كل
مسئلة التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم
ابو هاشم بكفره والشيخ يشترط ابتناء الاعتقاد على دليل في الجملة وان لم يقدر على التعبير عنه وعلى
مجادلة الخصوم ودفع الشبهة حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد
القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود
التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته
الجنة ولا يخفى ان هذا الكلام يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في تارك الاعمال

والا فهو

والا فهو لا القول بالمنزلة بين المنزلتين ولابد من دخول المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف
منه على التحقيق وصرح بذلك المصنف في شرح المقاصد والى هذا رجع المتأخرون من المعتزلة
حيث قالوا الخلاف فيمن نشأ في شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض
فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما
الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى وتواتر عندهم حال النبي صلى الله
عليه وآله وما اتى به من المعجزات والذين يتفكرون في خلق الارضين والسموات فانهم
كلهم من اهل النظر والاستدلال واليه اشار بقوله واما من نشأ في دار الاسلام ولو في الصحارى
وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وآله فمن اهل النظر وقد بعضهم ومنهم الكعبي وابن
عياش ان وجوب النظر في حق البعض بهم لاهليته واما العاجز كالعوام والعبيد فلا
يكلف الا التقليد وسماع اوائل الدلائل الظاهرة فان فهموا كفاهم وهم صحابة الجبل التي
اتفق عليها الملة ولا يطلقون تلخيص العبارة والا فان لم يمكنهم فهمها فلا يكلف
الا الصلاة قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام عليه بل الخلاف في انه هل يعاقب عقوبة
الكفار ام لا فقد الاكثرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وحملوا مثل
قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وآله من صلى
صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم على الاسلام في حق الاحكام وقال
بعض من التحقيق منهم لا لانه وان كان جاهلا لكنه يصدق فيجوز ان ينقص عقابه
بذلك الى الله تعالى وحججه عليهم السلام بعلم حقيقة الاحكام والكفر عدم الايمان عما من شأنه
ان يكون مؤمنا وان خلا عن تكذيب الكفار ومن فسر الكفر بالجحد بالله كالقاضي
واتباعه اراد بالجحد الجهل بما علم قطعا انه من احكام ما جاء الله وتفصيلا فلا يرد ان كثيرا من
الكفرة عارفون غير جاحدين والتكفير ببعض الافعال مع بقاء كمال التصديق ان سلم
فمبني على جعل الشارع بعض المحظورات علامة التكذيب كذا البعض التأويلات في الاصول
هذا الكلام وقع لما ربما يرد في هذا المقام تقرير الايراد من استخف بالشرع واتى رجع ارشد
الزنا وبالاختيار كافر بالاجماع وان كان مصدقا في جميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله
ومن يبطل عكس التعريف كذا الحال في صاحب التأويل في الاصول كتأويل المنكرين لحشر الاجساد
وحدوث العالم وعلم الباري تعالى بالجزئيات وتقرير الدفع انا لو سلمنا اجتماع التصديق
المعتبر في الايمان مع هذه الامور التي كفروا وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع عليه السلام لبعض
المحظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه لوجود التكذيب فيه وكذا الحال
في صاحب التأويلات الباطلة فان من النصوص ما علم قطعا من الدين على ظاهره فتأويله

تكذيب للنبي صلى الله عليه وآله ثم انه قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فهو ان اظهر الايمان
خص باسم المنافق وان سبقه اسلام فبالمرتد لرجوعه عن الاسلام وان اعتقاده الى
تعدد الآلهة فبالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الكتب السماوية المنسوخة
فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان ويقول بقدمه فبالدهري
وان نفى الصانع فبالمعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وآله اظهر شعاير
الاسلام وابطن عقايد هي كفر اتفاقا فبالزنديق ويسمى الاصل منسوب الى الزند اسم كتاب اظهره
مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه نبيهم
والجمهور على ان مخالف الحق من اهل القبلة ليس بكافر ما لم يخالف شيئا من ضروريات الدين
كالذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين واختلفوا في اصول سواه كمسألة الصفات
وخلق الاعمال وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع في ان الحق فيها واحد ليس بكافر
لان النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الصحابة والتابعين لم يكونوا يفتشون عن
ذلك العقايد ثم اشار الى دفع ايراد ربما يورد في هذا المقام وهو ان النبي صلى الله
عليه وآله ومن بعده من الصحابة والتابعين لم يفتشوا في شيء من الاصول فيلزم ان لا
يكون مخالفهما كافرا بقوله ولكون عن الاصول التي هي من ضروريات الدين كحشر الاجساد
ونحوه انما يكون لشهرتها وظهور ادلتها بحيث لا يرجع اليها الاذهان ولا يحتاج الى البيان والمعتزلة
يكفرون باكثر القواعد المخصوصة بالسنة والجماعة كالقول بزيادة الصفات
وجواز الرؤية وبكون الشرور والقبايح بخلقه تعالى وارادته وقال الاستاذ ابو
اسحق الاسفرايني نكفر من كفرنا ومن لا فلا والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى
بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التأويل لان الباغي
ليس بفاسق والاصرار على الصغيرة بمعنى الاكثار منها سواء كانت
من نوع واحد او انواع مختلفة واما استحلال المعصية فكفر سواء كانت
كبيرة او صغيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة يرتكبها من غير مبالاة
ويجريها مجرى المباحات والبدعة مخالفة اهل الحق في العقيدة وحكموا ببعض
والاذانة ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع بدعة كالقول بحل متروك التسمية
ولا يعرف ان البدعة المذمومة هو الحدث في الدين من غير ان يكون في زمن الصحابة
والتابعين ولا دل دليل شرعي عليه ومنهم من زاد كل امر لم يكن في عهد
الصحابة رضي الله عنهم وان لم يقم دليل شرعي على قبحه تمسكا بقوله صلعم اياكم ومحدثات
الامور ولا يعلم ان المراد بذلك ان يجعل في الدين ما ليس منه ومن ههنا جاز كون البدعة حسنة

الثالث عشر

الثالث عشر في الامامة

وهي رياسة في الدين والدنيا
خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث
الامامة بعلم الفروع اليق لان مقصود الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ولكن لما شاع في
باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات بارزة سيما من فرق الروافض والخوارج ألحق
المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام انتهى قول الاشاعرة بالفروعية هذه المسألة حقق لو لا يجب
البحث عنها ولا طلب الحق فيها ولا يخفى ان هذا يدل على عدم اطلاعهم على حقايق اصول الدين لانهم
صرحوا بان توابع منصب النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الاعلام في جهاد الكفار
والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف في ازالة المنكر وغير ذلك ثابتة للامام ولقوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة ولما رووه في
كتبهم كالحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وآله قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل بشيء من الفروع
وان كان واجبا لا يكون كذلك وليس المراد من امام زمانه القران ولا النبي صلى الله عليه وآله اما الاول
فلان التعليق يلزم ان يكون واجبا على الاعيان وهو باطل بالاتفاق واما الثاني فلاضافة الامام الى
الزمان وفيه دليل ايضا على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بانه القران
او بعضه لا يبقى لهذا التخصيص فائدة سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القران ولا الفاتحة
ولا بعضا آخر منه بل يحكمون بكفاية آية او نحوه في الصلوة بركه سبز وقد صرح قاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع شارحي كلامه بان مسألة الامامة من اعظم مسائل
اصول الدين الذي مخالفتها يوجب الكفر وقال الاستروشني من علماء الحنفية في كتابه المشهور
عندهم بالفصول الاستروشني تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر بما قررنا ظهر لك ان انكارهم لذلك
مكابرة مردودة ولعل السر في ذلك ان يحصل العفو فيما اقترحوه من ثبوت الامامة
باختيار جمع العوام وعدم حصول الظفر بما ينحله خلفائهم من حقوق ائمة الاعلام
ونصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب على الخلق سمعا عندنا معشر الاشاعرة
وكذا اكثر المعتزلة للاجماع ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور ومنع
الفتن من حفظ النظام وحماية بيضة الاسلام التي لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا واجب فان قيل الامر باقامة الحدود كقطع يد السارق مثلا ان كان
مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا والا لم يكن مقدمة قلنا فرق بين تقييد الوجوب
وتقييد الواجب فافهم وعقلا عند بعض المعتزلة منهم الجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري

لما فيه من دفع الضرر وهو واجب عقلا ورد بان الكلام في الوجوب الذي تاركه يستحق الذم والعقاب
لا بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وعليها تهاون وهذا القدر لا يوجب استحقاق تاركه
الذم والعقاب وجب على الله تعالى عند الشيعة رضي الله عنهم لكونه محصلا لما للعرفة مقربا
من الطاعة وهو اللطف واجب على الله تعالى ورد بانه لا يوجب على الله تعالى وقد عرفت ما فيه
فتذكر وبانه يتضمن مفاسد وان قلت فلا يكون لطفا محضا هذا الترد مردود بما اشار اليه المحقق
الطوسي ره والمفاسد معلومة الانتفاء على انه لو سلم فكمال اللطف اظهاره ولم يجب وجوب ان
الامام لطف وان كان مستورا لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمتنع من القبائح واليه اشار سيد المحققين وامير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه
حيث قال لا تخلو الارض عن امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا
يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه لطف آخر مع ان عدم اظهاره انما يكون من جهة العباد وسوء
اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وقالت الخوارج انه لا يجب
اصلا لما فيه من اثارة الفتنة لان الآراء مختلفة والاهواء متباينة فانه لقيام الدليل
ولا فتنة عند نصبه ولا يخفى ان هذا على تقدير تمامه لا ينفي ما اختاره اصحابنا الامامية رضي
الله عنهم من انه واجب على الله تعالى هذا ثم لا يخفى ان وجوب نصب الامام على الامة متفرع على
كونها من الفروع وقد عرفت ما فيه على انه يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة
بل يجب اعادة النظر مرة بعد اخرى حتى يحصل الاتفاق وقد لا يحصل لاختلاف الآراء غالبا فيلزم
تعذر نصب الامام وجواز عمل كل فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة
وهو باطل اتفاقا ويشترط فيه التكليف لان الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور
على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة سيده مع كونه مستحقرا في اعين الناس
والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوع عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك
الحرب والعدالة لان الفاسق لا يوثق باوامره ونواهيه وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يجبن
عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم والاجتهاد ليتمكن من القيام بامر الدين واصابة
الراي لئلا يخبط في تدبير الامور وسياسة الجمهور واليه اشار بقوله لظهور الاحتياج اليها
كانه لما تنبه لضعف دعوى الشجاعة والاجتهاد واصابة الراي بالنسبة الى الائمة الثلثة
اسنده الى الجمهور ويشترط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله صلى الله عليه وآله
الائمة من قريش قدموا قريشا ولان شرف النسب اشرف في جميع الآراء وتألف الاهواء ولهذا
شاع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين وخالف
الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع

واجب

واجب بجمع على غير الامام جمعا بين الادلة وعند الاضطرار سواء لم يوجد من قريش من يصلح
لذلك او لم يقدر على نصبه يكفي ذو شوكة نصب او استولى قال في شرح المقاصد اذا ثبت
الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب
وان خلع نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق
والاغماء وينعزل بالجنون والعمى والصمم والخرس ويشترط الشيعة رضي الله عنهم كونه هاشميا
بل علويا هذا ليس شرطا عندنا لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلعم وافضل اهل زمانه في جميع اوصاف الكمال
كالعلم والزهد والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك بالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم
قدرا واكملهم خلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه الا ان اهل
السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشرفية والاشجعية لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة
نصبا اماما وكذا عمر وقد نصبه ابو بكر اماما وهذا القول مردود لقبح تقديم المفضول واما
ان جعل التقديم والتاخير منوطا باختيار الله تعالى كما هو الحق فظاهر اذ يقبح من اللطيف
الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل وكذا ان جعلناه باختيار الامة اذ كل
عاقل حكيم يقبحه ويدل على ذلك قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي فما لكم كيف
تحكمون وقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب ونقل
عن الاشعري انه قال لا ينعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى
انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة من النبي صلعم فيجب ان
يطلب لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة ورد بالمنع بل ربما يكون المفضول اصلح
للامامة اذا كان اقدر على القيام بمصالح الدين والملك قال في شرح المقاصد وفيه انه
ان اراد بالقيام بمصالح الملك حفظه على الوجه المشتمل على انتظام الظاهر ودفع الهرج
والمرج فانه قد يترتب على وجود الملوك الجبابرة بل العبيد الحبشة ربما يحصل هذا القسم بهم
دون غيرهم فانهم بسياستهم العرفية ربما يدفعون الهرج والمرج بحيث لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء
الحقيقية وان اراد حفظ بيضة الاسلام على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم فلا
شك انه لا يحصل الا ممن يتصف بالعلم والزهد والعفة والشجاعة بل بالعصمة ايضا
واليه اشار بقوله وان يكون معصوما ذهبت الامامية رضي الله عنهم كافة الى ان الامام
يجب ان يكون معصوما عن جميع القبائح والفواحش عمدا وسهوا من الصغر الى الموت
ولهم على ذلك ادلة كثيرة منها ان الامام يجب متابعته بمجرد قوله وكل من يجب متابعته كذلك يجب
ان يكون معصوما لما تقرر في الاصول اما لغة فلان الامام في اللغة شخص ياتم به غيره فوجب ان يكون

يجب العرف ايضاً كذلك هذا على النقل المخالف للاصل اما شرعاً فلان الاجماع على وجوب متابعة
العامي للامام وقبول فتواه بمجرد قوله وعلى وجوب متابعة العامي والعالم كذلك في الشهادات وفي عزله
ونصبه وفي نيابة على الغزوات وفي اقامة الحدود والعقوبات واما عقلا فلان كل عاقل يحكم بوجوب
متابعة الامام دفعاً للضرر المتوقع من مخالفته عاجلا وآجلا وبيان الكبرى انه لو جاز عليه الخطأ
لم نأمن ان يأمر بخلاف ما امر الله وان يعيننا بما فيه هلاكنا واعترض عليه الرازي في نهاية العقول
بانا لا نسلم وجوب متابعة الامام اما التمسك باللغة فليس بشيء لان اعتقادهم ليس بحجة علينا واما
التمسك بالاجماع فلا يصح على اصولهم لوجهين اما الاول فلان الاجماع انما يكون حجة عندهم لاشتماله
على قول المعصوم فلا يمكن اثبات المعصوم به والا لزم الدور واما الثاني فلان الاجماع عندهم
دليل سمعي ووجوب الامامة والعصمة دليل غير سمعي سلمنا وجوب متابعة الامام بمجرد قوله لكن لا نسلم
ان من يجب متابعته يجب عصمته لانه منقوض بجملة امور اولها الامير والقاضي فانه يجب على
الرعية متابعتهما ولا يجب عصمتهما وثانيها المفتي فانه ليس بمعصوم مع انه يجب على العامي
متابعته بمجرد قوله وثالثها الحاكم يجب عليه بشهادة من ظاهره العدالة ولا يجب عصمة الشاهدين
ورابعها العبد يجب عليه متابعة سيده فيما لم يعلم كونه محرما عليه وكذا الابن والزوجة بالنسبة الى
الاب والزوج ولا يجب عصمة هؤلاء وخامسها الامام يجب على المأموم متابعته وان جوز ان
يكون افعاله محظورة انتهى والجواب عن الاول ان بناء الاستدلال ليس على اعتقاد اهل اللغة
واجماعهم حتى يتوجه ان يقال اعتقادهم ليس بحجة علينا بل على معنى الامام في اللغة ثم تخصص به ثم يجب ان
يكون في العرف ايضاً كذلك هذا على النقل المخالف للاصل وبذلك يتم المقصود المستدل ولا يتوجه
عليه منع فكلام المعترض لا يرتبط به اصلا وعن الثاني ان الاستدلال بالاجماع في هذه المرتبة
ليس على وجوب متابعة الامام من غير تقييد بوصف العصمة وعدمها فلا محذور وعلى ان التمسك
بالاجماع والاستدلال به لا يتوقف الا على العلم بان العلم به يحصل كحصول العلم باتفاق جميع
اهل الحل والعقد من غير علم بعصمتهم وكونه حجة ودليلا يتوقف على دخول المعصوم في نفس الامر
لا على العلم به فلا دور ولئن تنزلنا عن ذلك كله نقول يكفي لنا ما مر الزاما وعن الثالث
ان كون الاجماع سمعيا لا ينافي في الاستدلال به على بعض الامور العقلية الا ترى ان البراهمة
لما استدلوا على انتفاء البعثة بقولهم ان الرسول ان جاء بما يوافق العقل فلا فائدة في بعثه
وان جاء بما يخالفه وجب رده واجاب المتكلم باختيار الشق الاول قائلا ان الفائدة ان يعضد
السمع العقل ويؤكده واما النقض بجملة فليس فيها الا تضييع المواد وتكثير التعداد فان متابعة
الامام يجب على كل احد في كل امر ولا نسلم ان احدا من هؤلاء يجب متابعته كذلك ايضاً الاجماع واقع
على وجوب متابعة الامام بمجرد قوله على كل احد من الناس من غير ان يقيم دليلا ولا يجب متابعة احد من
هؤلاء

كذلك على كل احد

كذلك على كل احد بالاجماع وايضاً المتابعة مقول بالتشكيك اقويها ان المتبوع اولى بالتابع
من نفسه كما دل عليه قوله صلى الله عليه وآله يوم الغدير مخاطبا للمؤمنين الست اولى
بالمؤمنين من انفسهم فقالوا بلى قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه والمراد منه وجوب
متابعة الامام بهذه المتابعة فلا يرد النقض اصلا واما النقض الاخير فباطل من وجه آخر لتحقق
الفارق بين الامام الاصل وامام الجماعة من وجهين آخرين احدهما ان امام الجمعة يجب على
المأموم متابعته في بعض افعال الصلوة لا في جميعها والثاني ان خطأ امام الجمعة لا يتعدى
الى المأمومين بخلاف الامام الاصل فان خطأه يتجاوز عنه الى عامة المسلمين في جميع الحقوق كالحدود
والدماء والفروج والاموال وغير ذلك من الاحوال فانظر الى ما قال الله هو ... عن الضلال
ومنها انه لو لم يكن في الامة امام معصوم لزم ان يكون الدين ناقصا غير كامل والتالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الامة محتاجة الى معرفة الاحكام الشرعية ولم يوجد في
الكتاب والسنة المتواترة مفصلا وما يوجد في الكتاب فلا طريق لنا الى فهم معناه على
وجه اراده الله تعالى وذلك لان فيه الفاظا مشتركة محتملة مجملة وتفسير اكثر الآيات غير منقول عن
النبي صلى الله عليه وآله وما نقل ليس بمتواتر ومع ذلك فيه تعارض وتخالف واما السنة
المتواترة ففي غاية القلة وخبر الواحد ليس طريق الاحكام الشرعية ولو سلم فلا يفيد جميع
الاحكام الشرعية ولا يستفاد تلك الاحكام من القياس ومن براءة الذمة فيجب ان يكون في الامة
امام معصوم يستفاد منه تلك الاحكام لئلا يكون الدين ناقصا وانما يجب ان يكون معصوما
ليحصل لنا الوثوق بالايقان والسكون والاطمينان بما يفيدنا من الاحكام ويبين لنا من الحلال
والحرام واما بطلان التالي فلان الدين كامل لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واعترض عليه
الرازي بانه ان اراد انها لم يوجد في الكتاب والسنة المتواترة تفصيلا فظاهر الفساد وان اراد
انها لم يوجد فيهما بوجه من الوجوه فممنوع وبيانه انا نفهم من العمومات الواردة في الكتاب وتقييد
المطلقات وتخصيص العمومات وضم بعض الآيات الى بعض وكذا من الاحاديث المتواترة
سلمنا لكن لا نسلم ان الخبر الواحد ليس طريقا الى تلك الاحكام سلمنا لكن لا نعلم جميع الاحكام
الشرعية غير منقولة عن الامام لانها غير متناهية فلا يمكن التنصيص عليها على التفصيل
فبالطريق الذي اقتبستم هذه الاحكام عن الامام اقتبسنا من الرسول صلعم واما
الالفاظ المشتركة الواقعة في القرآن العزيز فيجب حملها على الظاهر فان منعه مانع
وجب حملها على المجاز ان كان واحدا والا فان وجد هناك دليل يرجح احدهما على كماه
رجحناه والا نقول اراد الله تعالى الجميع ان جوزناه والا توقفنا انتهى والجواب انا اردنا
بمعنى انه وهو لا يدرى ارادة الله كما قلنا به ومع نقل ان اراد المعترض انا نفهم جميع الاحكام

بهذا المعنى فيشهد بديهة العقل ببطلانه وان اراد انا نفهم بوجه عام فلو سلّم فلا يمكن الخروج
عن عهدة التكليف فاىّ فائدة فيه اما الخبر الواحد فلو سلّم انه طريق الى معرفة الاحكام فلا شبهة
في انه ليس طريقا الى جميع الاحكام مع انها متعارضة متناقضة وفيها الفاظ مشتركة وحذف
واضمار فلا يتيسر لكل واحد معرفة صحيحها من فاسدها واما قوله لان جميع الاحكام غير مستقرة عن
الامام الخ قلنا لا شك ان بعض الاحكام ما خرجت في عصر الرسول صلعم من القوة الى الفعل وكنا
نقتبسها عن ائمتنا عليهم السلام واحدا بعد واحد وكلامنا في مثل هذه المسائل ولانها لا يستفاد
الا من الامام يشهد بذلك قول القمي به حين عجزهم عن حل ما يستشكل عليهم من غرائب قضية
ولا ابا حسن لها واما حمل معاني الالفاظ المشتركة الواقعة في القرآن على الظواهر فلا يصح اذ قد يكون
لها ظواهر ولو سلّم فقد يختلف بالنسبة الى قوم دون قوم واما المجاز فقد يختلف ايضا بالنسبة الى
قرينة دون قرينة وربما وجد قوم دليلا يرجح احدها وقوم آخر دليلا آخر فيكثر الاحتمال مع العلم
بان مراد الله وحكمه واحد واما قوله والا فلنا ارادة الله تعالى جميعها مع الجمع فقد ذهب اكثر
الاصوليين الى خلاف هذا القول وكيف يجوز مع ان بعض معاني الالفاظ المشتركة مخالف
بل مناقض للبعض الآخر واما قوله والا توقفنا فيه فنقول هذا باطل بديهة لو توقفنا لان الله تعالى انما
نزل القرآن لنعلمه ونعمل به لا لان نتوقف فيه فاذا توقفنا لغوت عنه وعلى تقدير وجود
الامام المعصوم لا يتوقف في شيء من الكتاب بل لا يخفى علينا شيء من ذلك المقال كما لا يخفى من شار
المصنف الى بعض ادلة اصحابنا الامامية رضي الله عنهم الى ذلك المطلب بقوله وقيس على النبوة
لانهم حفظة الشرع والقوامون به في السلم في ذلك كحال النبي صلى الله عليه وآله ولكونه
وجب الاطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في تقرير الاوامر والنواهي ينهى عن الطاعات
ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم بين البطلان هكذا
قرر هذا الدليل في شرح المقاصد وقد قرره بعض اصحابنا هكذا الامام واجب الطاعة وكل
واجب الطاعة يجب ان يكون معصوما فالامام يجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلما تقرر من قوله
تعالى اطيعوا الله الآية واما الكبرى فلانه لو جاز صدور الفسق عنه فلو فرض عنه صدوره
وجب انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته واليه اشار المحقق الطوسي رحمه الله بقوله ولوجوب
الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه اعترض عليه بان
الانكار انما يجب اذا صدرت عنه المعصية عمدا واما اذا صدرت سهوا ونسيانا او تاب عنها فلا
وايضا يمكن ان يصدر عنه المعصية سرا وحينئذ لا يتصور الانكار لعدم اطلاع احد من رعيته
والجواب عن الاول ان وجوب الانكار فرع انه صدر عنه معصية وجب الانكار حتى يعلم انها

صدرت عنه

صدرت عنه سهوا او نسيانا وايضا لو جاز عليه السهو والنسيان لجاز ان يأمر سهوا
بالمعصية وينهى عن الطاعة وينسى تبليغ بعض الاحكام فارتفع الوثوق عنه فيفوت
الغرض من نصبه لوجب ان لا يمتثل لاوامره ونواهيه الا بعد فحص وتفتيش ليحصل علما
او ظنا بانه ما سهى ولا نسي والتالي باطل بالاتفاق وعن الثاني انه يلزم ان يكون
الله تعالى قد امر جميع الناس في كل الامور بوجوب طاعة من يكون عنده فاسقا وتابعه
اليهم منافقا مرائيا وايضا يجب على الامام ان يأمر الناس بالطاعة وينهاهم عن المعصية
سرا وعلانية فلو فعل المعاصي سرا لدخل تحت قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون الآية وقوله
تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وذلك لا يليق بحال الامام ولان المعصية ظلم
وعهد الامامة لا ينال الظالمين تقريره ان المعصية ظلم اما على الغير او على النفس فان
الظلم اما وضع الشيء في غير موضعه والتعدي عن حدود الله تعالى او انتقاص الحق وعلى التقادير
لا شك ان المعصية ظلم ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والمراد عهد الامامة بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي ولانه لو عصى
لافتقر الى امام آخر وتسلسل تقريره ان الامة انما يحتاجون الى الامام عليه السلام لجواز الخطأ
عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا فلو جاز الخطأ على الامام لوجب امام آخر وتسلسل
ويشبه ذلك ما مر في اثبات الواجب من انتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل
ولو جاز الخطأ عليه لكان ناقصا للشرع وقد شرع حافظا له ثم اجاب عن الاول بقوله وقد يمنع
الجامع قال في شرح المقاصد لان النبي صلى الله عليه وآله مبعوث من الله مقرون دعواه بالمعجزات
الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة
ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة
سريرته فلا وجه لاشتراطها وفيه اما اولا فلما عرفت من وجوب نصب الامام على الله تعالى
واما ثانيا فلان الامامة خلافة عن النبوة سادة مسدها ولا فرق بينهما الا بالوحي
الالهي بلا واسطة فكلما يجب في النبي من الشرائط يجب في الامام وعن الثاني بانه انما يطاع
فيما لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد فيه ان هذا ينافي ما اذا اجمعت
الامة عليه من ان الامام لا يحتاج الى امام فتفطن ثم انه ماخوذ من كلام امامه حيث قال على
المنبر لست بخيركم فان استقمت فاتبعوني وان عوجت فقوموني فاعترف بحاجته الى
رعيته وفقره اليهم ولا خلاف بين ذوي العقول ان من احتاج الى رعيته فهو الى
الامام احوج واذا ثبت حاجة ابي بكر الى الامام بطلت امامته بالاجماع المنعقد على
ان الامام لا يحتاج الى الامام ومن حسن ما افاده علي بن ميثم قدس الله روحه هنا

يناسب هذا المقام من كلام يليق ان يكتب بالنور على وجنات خدود الحور وهو انه قال
لأبي الهذيل العلاف الست تعلم ان ابليس ينهى عن الخير كله ويأمر بالشر كله فقال بلى قال
فيجوز ان يأمر بالشر كله وهو لا يعرفه وينهى عن الخير وهو لا يعرفه قال لا فقال قد ثبت ان
الابليس يعلم الشر والخير كله قال ابو الهذيل اجل قال اخبرني عن امامك الذي تأتم به بعد
رسول الله صلى الله عليه وآله هل يعلم الخير والشر كله قال لا فقال له فابليس اعلم من امامك اذا فانقطع
ابو الهذيل فاعتبروا يا اولي الابصار واعترض عليه بان الأمير والقاضي يجب اطاعتهما
ولا يجب عصمتهما وكذا السلطان الجابرة والجواب ان الطاعة يقال بالشدة والضعف
على مراتب اقواها ان يكون المطاع اولى بالمطيع من نفسه والمراد من اطاعة الامام هذه الدرجة
والأمير والقاضي لا يجب اطاعتهما على كل احد في كل امر كذلك الامام وايضا لا يجب اطاعتهما
بمجرد قولهما بخلاف الامام واما السلطان الجابر فلا يجب اطاعته في اصل الشرع بل لا يجب
مطلقا وانما جوز الشارع في بعض الامور دفعا للضرر المترقب منه لو لم يطعه وذلك ايضا
بالنسبة الى من يخاف منه ويمكن ان يناله بالمضرة لا على كل احد وعن الثالث والرابع
والخامس بقوله وعدم العصمة لا يوجب المعصية فضلا عن الظلم فلا يلزم عدم نيله عهد
الامامة ولا التسلسل ولا كونه ناقضا للشرع اقول اصحابنا الامامية رضي الله عنهم استدلوا
بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عليه السلام حين سأل الامامة لذريته
بقوله ومن ذريتي على وجوب ان لا يسبق من الامام معصية لا على عصمة الامام وتقريره
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون وح نقول سؤاله عليه السلام الامامة
اما ان كان لبعض ذريته المسلمين العادلين مدة عمرهم او لذريته الظالمين تمام عمرهم
او المسلمين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن لا يكون مقصوده عليه السلام
البعض في ذلك اليهم حين الاسلام والعدالة فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب السؤال
وعلى الثاني طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم حال ظلمه وهذا لا يصدر عن الجهال من
امته فضلا عنه عليه السلام وعلى الثالث يتم المطلوب وهو ان الامامة لا ينالها من كان كافرا
في الجملة او في بعض ايام عمره ويدل عليه ما رواه ابن المغازلي الشافعي عن عبد الله بن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا دعوة ابي ابراهيم قلت يا رسول الله وكيف صرت دعوة
ابيك ابراهيم قال اوحى الله عز وجل الى ابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما فاستخف
ابراهيم الفرح قال يا رب ومن ذريتي ائمة مثلي فاوحى الله عز وجل ان يا ابراهيم اني لا اعطيك
عهدا لا افي به قال يا رب ما العهد الذي لا تفي لي به قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا قال
ابراهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس قال النبي

صلى الله عليه وآله

صلى الله عليه وآله فانتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احدنا لصنم قط فاتخذني نبيا
واتخذ عليا وصيا فان قيل انتهاء الدعوة اليهما صلى الله عليهما لعدم سجودهما للصنم
بل لجميع انتفاء الظلم عن غيرهما كحدوث الايمان تخصيص على ما كان بصدد اثباته وقد
اعترض عليه بعض المعاندين بان بعضا من المفسرين حملوا العهد على عهد النبوة وح
لا دلالة في الآية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره وفيه انه يكفي في دلالة الآية على ما ذكرنا
وحجيته على الخصم تصريح البعض الآخر بل اكثرهم منهم صاحب الكشاف في امثاله من اكابر
المفسرين على انه يلزم من اشتراطه في النبوة اشتراطه في الامامة بطريق اولى لعدم تأييده بالوحي
العاصم عن الخطأ هذا ثم نقول في لزوم التسلسل ان الكلام ليس في صدور المعصية بل في جواز
صدوره واستلزام ذلك جواز ان يخطأ ولا ينتصف المظلوم عن الظالم فيحتاج الى امام
آخر وهكذا فيلزم التسلسل وحاصله ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطأ
والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان هو ايضا جائز الخطاء لاحتاج الى امام
آخر وذلك الآخر لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا لو لم ينته في شيء من المراتب
امام معصوم يلزم التسلسل وهذا واضح غاية الوضوح لا ينكره الا معاند وكذا الكلام في كونه
حافظا للشرع على ان هذا الجواب لا يجري في ائمة الثلثة اذ صدور الخطاء والعصيان
منهم مما كثر وشاع هذا واعترض على اصل الدليل بانا لا نسلم ان العلة المحوجة الى الامام
جواز الخطاء على المكلفين لم لا يجوز ان يكون العلة استجلاب المنافع واستدفاع المضار
والارشاد الى الاغذية والتميز بين نافعها وضارها وغير ذلك من الفوائد سلمنا لكن لم
وجوب الانتهاء الى امام معصوم بل يجوز ان يكون في الزمان امامان غير معصومين ولا يلزم
التسلسل اذ يجوز ان لا يتفق خطاؤهما في شيء فيستدرك كل منهما على صاحبه خلله سلمنا وجوب
الانتهاء الى المعصوم لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المعصوم رعية لذلك الامام الغير
المعصوم ويكون محتاجا اليه في رياسته وسياسته واذا وقع الخطاء من الامام يأخذ ذلك المعصوم
بيده ويتدارك خطاءه سلمنا ذلك ايضا لكن نقول ما ذكرتم معارض بوجوه احدها ان
العصمة لو كانت معتبرة في الامام وجب اعتبارها في القضاة والولاة وذلك باطل بالاجماع
وثانيها انها لو كانت معتبرة لكانت من اعظم الحجج فلم لم يتعرض احد من الخصوم بعد النبي صلى الله
عليه وآله وثالثها لو وجب عصمة الامام لوجب عصمة الجند والاعوان والتالي باطل بالاجماع
بيان الملازمة ان لطف الامامة لا يتم الا بالاتباع والجند والاعوان واذا كانوا جائز الخطأ
لكن ما الفتنم للامام فيحتاج الى غيرهم وهكذا فيجب الانتهاء الى جند واعوان معصومين
دفعا للتسلسل ورابعها لو كانت العلة المحوجة الى الامام جواز الخطأ فلو فرض في الامة معصوم

لم يكن اماماً ولا مأموماً وهذا الحكم بالاجماع والجواب عن الاول انه وقع الاتفاق من هذا الخلاف
والوفاق ممن يعتد بهم على نصب وجوب الامام ولا شك ان الغرض من نصبه ان يأمر الرعية
بالواجبات وينهاهم عن المحرمات فهم معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية ومع عدمه
بالعكس من ذلك وهذا امر يعلم بالتجربة والنظر في احوال المكلفين ويلزم من ذلك جواز
الخطأ عليهم وانه علة الاحتياج الى الامام المعصوم اما الاول فلانه لولا ذلك لما احتاجوا الى
من يقربهم الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية واما الثاني فلانه لو لم يكن اماماً معصوماً لانتفى
الى جواز الخطأ عليهم جاز ان يأمرهم بالمعصية وينهاهم عن الطاعة فيكثر المفسدة والغرض
من نصب الامام تقليلها هف وعن الثاني ان الاجماع واقع على وجوب وحدة الامام بدليل
على ذلك ما وقع بعد النبي صلى الله عليه وآله فان الامة في ذلك الزمان انقسمت الى قسمين
قسم القول بامامة امير المؤمنين عليه السلام وحده وقسم بامامة ابي بكر لكنهم لم يجوزوا امامة
ثالث ولا كونهما امامين فالاجماع منهم وقع على وجوب وحدة الامام في زمان واحد فتجويز
امامين في زمان واحد خرق لهذا الاجماع وهو باطل بالاجماع وعن الثالث بانه لو كان
رعيته معصوماً لتعذر انتصافه من ذلك الامام لضعفه وقوة ذلك الامام على ان ذلك
المنع بعد تسليم كون العلة جواز الخطأ فح يلزم ان يكون في ذلك الامام مأموماً لوجود علة الاحتياج فيه
مع ان تجويز كون المعصوم رعية لغير المعصوم مما لا يصدر الا عن محض الحمق والعناد واما
المعارضة الاولى فنقول عن الجواب ان الكلام في انه لو لم يجب العصمة في الامام لزم التسلسل كما مر بيانه
ولا كذلك حال القضاة والولاة فانهم من الرعية فلو صدر عنهم الخطأ يلزم الانتهاء الى الامام
وان كان مراده يجب على سائر الرعية متابعتهم ولا عصمتهم بالاتفاق فح انه لا دخل له
بهذا الدليل ولا يجب عند حضور الامام فجوابه انه لا يجب متابعتهم بمجرد قولهم ولا على كل احد
ولا في كل امر بخلاف الامام عليه السلام اما الثانية فجوابها انا لا نسلم عدم الاحتجاج بعصمته
في ذلك الزمان ليس كل قول السبع سلمنا عدم الاحتجاج بها لكن لا يدل ذلك على عدم اشتراطها
لجواز ان يكون عدم الاحتجاج بها لكونهم شاهدوا من المعاندين واتباعهم انكارهم النص الجلي
فانه ثبت بالنقل الصحيح عند الفريقين ان امير المؤمنين عليه السلام ادعى الامامة وشهد
له جمع كثير من عدول الصحابة بالنص على امامته واعرض الباقون عن العمل بشهادتهم عتواً
وعناداً فاي فائدة يتصور في الاحتجاج باشتراط العصمة واما الثالثة فجوابها انا لا نسلم انه لو
وجب العصمة في الامام لوجب في الجند والاعوان لان الجند والاعوان ان اطاعوه فقد تم
اللطف وان خذلوه كان فوات اللطف من جهتهم لا من جهة الامام بخلاف ما اذا لم يكن الامام
معصوماً واما الرابعة فجوابها انه يجوز ان يكون في ذلك المعصوم محتاجاً الى امام في امور اخرى

مثل الجهاد

مثل الجهاد وسائر المصالح الدينية فان الواحد بالنوع قد يعلل بعض افراده لعلة وبعض آخر
بعلة اخرى كالحرارة المعللة بعض افرادها بالنار وبعض آخر بالشمس واما الاستدلال على
عصمة الامام بكونه حافظاً للشريعة فتقريره زايداً على ان الامام حافظ للشريعة وكل من
يجب ان يكون معصوماً اما الصغرى فقد ثبت بالتواتر ان الشريعة التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم
واجبة على المكلفين الى قيام القيمة فهذه الشريعة لا بد لها من حافظ وتأمل وذلك ليس هو
الكتاب والسنة لانها غير مشتملة على جميع الاحكام الشرعية على التفصيل ولا الاجماع
لانه لم يقع على كل حكم ولا القياس لبطلان العمل به وعلى تقدير صحته ليس بحافظ لجميع
الاحكام ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب العمل بها لما وجب بعثة الانبياء ولا الاجماع
على كونها غير حافظة للشريعة فلم يبق الا الامام واما الكبرى فلانه لو جاز الخطأ عليه لم يحصل
الوثوق بكلامه فلم يبق الشريعة محفوظة قيل يجوز ان يكون الحافظ مجموع ما ذكرتم فلم لا يجوز
ان يكون محفوظة بنقل اهل التواتر سلمنا لكن نقل الشريعة انما يكون محفوظة بالامام المعصوم
اذا كان بحيث يرى ويمكن الوصول اليه واما اذا لم يكن كذلك فكيف يكون الشريعة محفوظة بحفظه
والجواب عن الاول ان الاحكام الشرعية غير متناهية لا يقف عند حد ونحن نعلم يقيناً ان
ليس لنا طريق يستفاد منه احكام شرعية متناهية مفصلة مع خصوصياتها المعتبرة
فيها والى الطرق التي يستفاد منها الاحكام الشرعية مضبوطة محصورة ونعلم يقيناً
انه لا يستفاد من المجموع شيئاً من الاحكام وعن الثاني ان اهل التواتر انما يحفظ ما نقلوه
واما الذي لم ينقلوه لم يحفظ ولا يعلم ان حاله ماذا اذ من المعلوم ان جميع الاحكام ليست
منقولة بالتواتر وعن الثالث ان الشريعة انحفظت وانضبطت بنقل الامام
المعصوم وهي موجودة في ايدينا ولم يغب منها شيئاً فاذا اختلت ومست الحاجة
الشديدة الى غير ما هو في ايدينا وجب ظهوره عليه السلام ليبينها لنا على ان عدم امكان
الوصول اليه انما نشأ من جانب المكلفين فان قيل هذه الادلة انما يدل على عصمة
الامام عند صيرورته اماماً فلا يدل على ما ذهبتم اليه من انهم معصومون من الصغر
الى الموت قلنا اذا ثبت العصمة بعد صيرورته اماماً فقد ثبت مطلقاً للاجماع المركب فان
الامة انقسمت الى قسمين لا ثالث لهم فبعضهم ذهب الى اشتراط العصمة مطلقاً وبعضهم الى
عدم اشتراطها كذلك فاذا ثبت الاشتراط في حين الامامة بطل قول من ذهب الى عدم الاشتراط مطلقاً
وثبت المدعى ومما يدل على ان الامام يجب ان يكون معصوماً انه لو جاز عليه الذنب فعلى تقدير صدوره
اما ان يجب على الرعية منعه او لا فان وجب فاما ان يجب على جميعهم او على آحادهم والاول باطل ضرورة
لامتناع اتفاق جميع الرعايا بالموجودة في المشرق والمغرب على فعل واحد وكذا الثاني لان كل احد

من آحاد الرعية لا يقدر على مقاومة امير بلدته فكيف يقدر على مقاومة ملك الدنيا وان
لم يجب ذلك يلزم تكليف القليل الدال على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه عام يتناول
الامام وغيره وايضا يصير نصب الامام سببا لتكثير القبائح ومعلوم ان المقصود منه تقليلها
فيفضي الى التناقض واعترض عليه الرازي في كتاب الاربعين بالمعارضة بامراء الامام ووزرائه
فان الامام المعصوم ان فوض الامارة والوزارة الى بعض الناس مع ان ذلك المفوض اليه غير
معصوم فبتقدير صدور الذنب عنه كان الدافع له الامام وحده او مع عسكره والاول باطل
لان الامام قد لا يقدر على دفع ذلك الامير الا ترى ان عليا عليه السلام لا يقدر على دفع معوية
اللعين مع ما كان معه من العساكر الكثيرة والثاني ايضا باطل لان عسكره ليسوا بمعصومين
فربما لا يقبلون امر الامام فيثبت ان تفويض الامارة الى غير المعصوم سبب للفساد والشر والفتنة
فما هو جوابكم فهو جوابنا انتهى والجواب انا نختار ان الدافع هو الامام وحده وذلك لان الرعية
انما يطيعون امر الامام لاجل ان الامام نصبهم فاذا عزلهم الامام يكون حكمهم حكم سائر آحاد
الرعية واما قصة معاوية اللعين فانه لم يكن منصوبا بنصب علي عليه السلام والا لعزله
بعزله يرشدك الى ذلك قول عمرو بن العاص لعلي عليه السلام في حق معاوية انصبه شهرا
واعزله دهرا فلم يسمع قوله وقال عليه السلام وما كنت متخذ المضلين عضدا او نختار
ان الدافع هو الامام مع عسكره ونحن نجيب على عسكر الامام اطاعته وقبول امره في فعلهم فان
اطاعوه وقبلوا امره فقد تم اللطف في حقهم وفعلوا ما هو الواجب عليهم وان خالفوه فقد
تركوا ما هو الواجب عليهم وكان فوات اللطف من جهتهم لا من جهة الله تعالى ولا من جهة الامام
ثم الجمهور على ثبوت الامامة باختيار اهل الحل والعقد وان قلوا اذ قد استعجل الصحابة
بعد النبي صلى الله عليه وآله وبعد عثمان بالبيعة والاختيار من غير نكير عليهم علم ان الامامة
عند اهل السنة والصالحية من الزيدية يثبت باختيار اهل الحل والعقد ولو كان واحدا كما صرح
به صاحب المواقف حيث قال اذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك
لا يفتقر الى الاجماع انتهى وصرح الجويني بان بيعة يثبت بشخص واحد فاوجبوا طاعة ابي بكر
على جميع الارض شرقها وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب برضاء اربعة من الجهال
هم ابو عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشير بن سعد واسيد بن حضير لا غير فكيف يحل لمن
يؤمن بالله ورسوله ايجاب اتباع من لا ينص الله ورسوله ولا اجمعت الامة عليه على جميع
الخلق لاجل مبايعة خمسة من العوام وهل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد
وعلى تقدير ان يكون اهل البيعة اناس كثيرون ايضا لا خفاء في انهم تابعون لتصرف الشرع
فيهم ولا تصرف لهم في نفس غيرهم من آحاد الامة ولا في اقل منهم من جهاتهم فكيف يكون الغير

على النفس الذي لا يليق فان من لا يجوز له التصرف في اقل الامور لا في اقل الاشخاص فكيف يجوز له ان
يجعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم وفروجهم فاعتبروا يا اولي الابصار
واتفقت الامامية كافة على ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله او
رسوله او امام ثبتت امامته بالنص عليه وظهور المعجزات على يده لان شرط الامامة العصمة
وهي من الامور الخفية الباطنية التي لا يعلمها الا الله تعالى واليه اشار بقوله وخالف الشيعة
لانه قد خفي على اهل البيعة بعض الشروط كالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله الا يكفي
ان بعد اعتبار العصمة لا يحتاج الى اعتبار ما ردفه بها ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاة
والاحتساب فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين
والدنيا الكائنة في الخلايق وعامة البرايا ولان فيه اثارة الفتنة لاختلاف الآراء والمحى ان الامام
لازالة الفتنة ولان من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله والامامة خلافة الله ورسوله
واجيب عن الاول بمنع الاشتراط وقد عرفت ما فيه فتذكر وبمنع الخفاء بمنع عدم الظن
وفيه انه لو سلم وجوده فلا شك انه لا يكفي في الاصول ولو نوقش بانه من الفروع فجوابه ما مر
من اثبات كونه من الاصول فتأمل وعن الثاني بانه لو سلم عدم تفويض مثل القضاة ففيه
اشارة الى جواز تفويضهم بناء على رايهم الفاسدة من جواز التحكيم فلو جوز الامام وله
اذا مات الامام ولا امام غيره ولا يخفى ما فيه فان العاقل لا يجد الفرق في ذلك بين وجود
الامام وعدمه وعن الثالث بانه لا فتنة عند الاذعان للحق وهو مما لا يتحقق لاختلاف
الآراء والاهواء وهذا مما لا شك فيه واليه اشار بقوله ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد
وفيه ان ارتكاب اقل القبيحين انما يجوز اذا لم يتحقق ثالث لا قبح فيه اصلا وعن
الرابع بان من اختاروه خليفة الله بدليل الشرع وفيه ان الادلة الشرعية منحصرة في هذا
المقام في الكتاب والسنة والاجماع وليس لهم سوى ادعاء الاجماع وستعرف حاله ان شاء الله تعالى
وقد استدل ايضا اصحابنا على انه لا بد تعيين الامام من النص بالنقل والعقل اما الاول فقوله
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمات امور الدين فيكون مبينا واكملها
اما في كتابه او في لسان نبيه واما الثاني فلان سيرة النبي صلعم وطريقته على انه كان لا يترك
الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة قليلة ولا يبالي في ادنى ما يحتاج من الفرائض
والسنن والاوامر حتى في امر قضاء الحاجة وكذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الزمان
فيما هو اساس المهمات وهذا مما لا يشك عاقل فيه واشار الى رد ما زعمه الفاسد بقوله وفيه الكمال
للدين والاستخلاف توصية من النبي صلى الله عليه وآله فلا يرد اليوم اكملت لكم دينكم وانه
صلى الله عليه وآله كان يستخلف يوصي البتة وانه يستحيل ان يهمل هذا الامر ولا يخفى ما فيه

من الأكابرة والتعامي فإنه صلعم أن نصب الإمام من الرعية كان إكمالا للدين فلا شك أنه ليس من الله
تعالى فيصح أن يقال اليوم أكملت لكم دينكم مع أنه قد روي نزول هذه الآية في يوم الغدير بعد نص النبي صلعم
على علي الأمير بالولاية وإعلام الكبير من علماء العامة ومفسريهم جم غفير وكذا الحديث في الاستخلاف
بهذا وذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والخوارج إلى أن النبي صلعم لم ينص على إمام بعده وبعضهم من ذهب
إلى أنه صلعم نص على أبي بكر نصا خفيا وهو تقديمه إياه في الصلاة حين مرضه وجه كونه نصا بأنه
إذا جعله إماما في أمر الدين ورضي به فيكون أرضى للإمامة وهي الخلافة فقد قاسوا أمر الخلافة على
إمامة الصلاة ولا يعرف وجه من له أدنى معرفة بالأصول أن إثبات حجية القياس في غاية
الإشكال وعلماء أهل البيت عليهم السلام والظاهرية من أهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته
فأما نعم إذا كان هناك علة في الأصل ويكون الفرع مساويا للأصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة
بل الفرق ظاهر لأن الصلاة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة فإنه يشترط فيها شروط وهاهنا عام
مع أن الأول ليس بثابت لأن الشيعة ينكرون ذلك كمال الإنكار ويقولون أن النبي صلعم أمر الناس في مرضه
بالصلاة فقالت عائشة بنت أبي بكر لبلال أنه صلعم أمر أن يؤم أبو بكر الناس في الصلاة فلما اطلع النبي صلعم على هذا
الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي ع وأخرى على منكب عباس وخرج إلى المسجد ونحى أبا بكر عن
المحراب فصلى بالناس ويعضد ذلك ما رواه البخاري بإسناده إلى عروة فوجد رسول الله صلعم من نفسه خفة فخرج
إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله صلعم والناس يصلون بصلاة أبي بكر بتكبيره انتهى وأيضا لو
كان خبر تقديم أبي بكر في الصلاة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته فكيف لم يحتج أبو بكر وأصحابه
السقيفة بذلك دليلا على امامة أبي بكر وكيف لم يحتجوا به على الأنصار وكيف صح الخلاف مع المبايعة التي حصل
عليهم فيها الاختلاف والاحتياج إلى الاستشهاد بخبر في مذهب الإمامية رضي الله عنهم إلى أنه صلعم نص على
علي عليه السلام نصا جليا كما ستعرفه إن شاء الله تعالى فإن قال قائل يرد عليكم قوله وأما ادعاؤهم النص الجلي على علي
عليه السلام فقدح في أكابر الصحابة بالجهل والعناد بل في علي عليه السلام حيث لم يقم بالأمر ولم يحتج بالنص تقريره
أن النص الجلي لو كان موجودا في مثل هذا الأمر الخطير لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة بحكم العادة واللازم مستنكف
والإلزام لتوقفوا على الانقياد له والعمل بموجبه لم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الإمام
وتجويز أنهم علموا ذلك وكتموا الأغراض لهم يوجب القدح في أكابر الصحابة ويلزم مثل علي عليه السلام مع صلابته
في الدين وعلو شأنه كيف سلم الأمر لمن لا يستحقه وهو قدح فيه عليه السلام والجواب عن الأول بمنع انتفاء
اللازم وعدم انقياد الصحابة لموجبه لا يوجب القدح في أكابر الصحابة بل إنما يكون قدحا في عدالتهم وحيث
ولو الأمر على أكابرهم لحب الرياسة والحقد على علي عليه السلام فإن المذكور في المعتبر من كتب السير أنه لما توفي
النبي صلى الله عليه وآله واشتغل علي ع مع أصحابه من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي صلعم وتعزيته معتقدا أن أحدا
لا يتطلع على أمر الخلافة مع وجوده عليه السلام وقع بعض المنحرفين عن علي عليه السلام في قلوب الناس أنه ع قد تقاعد

عن التصدي للخلافة

عن التصدي للخلافة لشدة ما أصابه من مصيبة النبي صلعم فجاء خزيمة بن ثابت الأنصاري وقال يا قوم معه
وذكر أنه لا بد من ذلك الأمر ممن يليه والليس اه وقريش بطيق فخاف الأنصار أن يشتد عليهم البلية فتوجهوا
إلى سعد بن عبادة سيد الأنصار والتمسوا منه قبول الخلافة فأبى سعد لمكان علي ع وأنه المنصوص بالخلافة
فلما سمع قريش بذلك وكانوا متصدين للفرصة رأوا الأمر وعقدوا في البيعة لأبي بكر فبادروا إلى السقيفة
والتمسوا عن الأنصار بيعة أبي بكر بالطوع والاختيار فقال الأنصار إذا تركتم النص فليس أحد منا ومنكم بعد علي
عليه السلام أولى من غيره فمنا أمير ومنكم أمير فأبى أبو بكر وأصحابه محتجين بأن الأئمة من قريش وأبى سعد عن
قبول ما رأيتم متمسكا بأن المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب كلمة الأنصار إلى أن مال قلب بشير بن سعد بن
ثعلبة الأنصاري زعما للأبعد عمه سعد بن عبادة إلى جانب قريش فقوى أمرهم وبادر عمر إلى الصفق بيده
على يد أبي بكر وبايعه هو وجماعة من أجلاف العوام فتنة كما أخبر عنه هو بعد ذلك كانت بيعة أبي بكر فلتة
وقى الله شرها عن المسلمين وفي كتاب محمد بن جرير الطبري الشافعي عن أبي علقمة قلت لابن عبادة
وقد مال الناس إلى بيعة أبي بكر ألا تدخل فيما دخل فيه المسلمون قال إليك عني فوالله لقد سمعت رسول
الله صلعم يقول إذا أنا مت تضل الأهواء ويرجع الناس على أعقابهم فالحق يومئذ مع علي ع وكتاب الله
بيده لا نتابع أحدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر غيرك فقال أناس في قلوبهم أحقاد وضغاين
ويدل على ذلك ما رواه الخوارزمي بإسناده عن أمير المؤمنين ع قال كنت أمشي مع النبي صلعم في بعض
طرق المدينة فأتينا على حديقة فقلت يا رسول الله ما أحسن هذه الحديقة فقال لك في الجنة أحسن منها ثم
أتينا على حديقة حتى أتينا على سبع حدائق أقول يا رسول الله ما أحسن هذه الحديقة فيقول لك في الجنة أحسن
منها فلما خلا له الطريق اعتنقني وأجهش باكيا فقلت يا رسول الله ما يبكيك فقال ضغاين في صدور
أقوام لا يبدونها لك إلا بعدي فقلت في سلامة من ديني قال في سلامة من دينك ويدل على ذلك
أيضا ما ذكره ابن أعثم الكوفي في الفتوح في باب قصة أهل حضرموت وما جرى بين زياد بن لبيد
الأنصاري عامل الصدقات في أول خلافة أبي بكر وبين حارث بن سراقة وما جرى بين أبي بكر ومالك
بن نويرة الحنفي وغير ذلك وبالجملة كتب السير والتواريخ المعتبرة عندهم مشحونة بذكر إنكار
الأنصار من بيعة أبي بكر واحتجاجهم بما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله في حق علي عليه السلام من التركية في إمامته
في مواطن شتى وأمره إياهم بالتسليم عليه بإمرة المؤمنين وتدليس أبي بكر وعمر وأبي عبيدة الأمر عليهم
تارة بأنه ع لشدة مصيبة النبي صلعم طرحت الخلافة والإمارة وتارة بأنه قد سمع لقول النبي صلعم إنا
أهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وإن الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة حتى ما
جرى والجواب عن الثاني أنه صلعم وأصحابه لما فرغوا عن تجهيز النبي صلعم ودفنه والتعزية في ذلك
اعتذروا تارة بأن الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بأنك تنازعهم في الأمر ونكث البيعة يورث
الفساد وتارة بالأعذار التي سبق ذكرها وهو عليه السلام لا يقدر على دفعهم وهذا لا ينافي شجاعته

فان احدا لم يقل انه اشجع من جميع الناس بزعمهم وحدها عليه ولا يلزم القدح في النبي صلى الله عليه وآله
في عدم قتل الكفار في عام الحديبية حيث صالحهم مع وجود علي ع وخلق كثير من الصحابة والذي
يؤيد ما قلناه ما ذكره انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر
منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة من
النبي صلى الله عليه وآله وتأخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر لمكان
محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم على الانصار
نحن اولى برسول الله حيا وميتا فقال عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي ع احلب
حلبا لك شطره اشدد له اليوم يرده عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه
فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي ع يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا
سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم فوالله يا معشر المهاجرين
لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان فينا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله
العالم بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله انتهى بل قدح في الكتاب والسنة حيث اثنى عليهم
وجعلهم خير الامة فيه ان الآيات الواردة في مدح الصحابة حق لكن بشرط عدم المدلسين خارجين
عنها بل كما عبر الله عنهم في عدة مواضع من كلامه بلفظ المنافقين ولو كان الامر على
ذكر من شمول الآيات لكل من ادرك صحبة النبي صلى الله عليه وآله ويصدق عليه لفظ الامة
يلزم ان يكون المنافقين ايضا ممدوحا ثم ان عليا عليه السلام قبل الشورى وقال لطلحة
ان اردت بايعتك وعاون ابا بكر وعمر وشاركهما بالاصلح وصلى معهما الجمع والاعياد
اقول كل ذلك انما وقع بعد الاجبار والاكراه وهو عليه السلام لم يبايع ولزم بيته ولم يخرج
اليهم في جمعة وجماعة الا بعد ستة اشهر حين وقع ما وقع حتى كتب معاوية عليه اللعنة كتب اليه
انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع ومما يوضح ذلك ما رواه الحميدي في [illegible]
حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة عليها السلام
بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر ثم توفيت قالت عائشة وكان
لعلي وجه بين الناس في حياة فاطمة عليها السلام فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس
عن علي عليه السلام وفي جامع الاصول قالت يعني عائشة فكان لعلي عليه السلام وجه
بين الناس حياة فاطمة عليها السلام فلما توفيت انصرفت وجوه الناس عنه عليه السلام و
مكثت فاطمة عليها السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ستة اشهر ثم توفيت فلما رأى
علي عليه السلام انصراف وجوه الناس عنه ارسل الى ابي بكر ان ائتنا ولا تأتنا معك باحد وكره
بان يأتيه عمر فلما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك فقال ابو بكر والله لا آتينهم وحدي

ما عسى ان يصنعوا

ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي عليه السلام وقد جمع بني هاشم عنده الى آخر
الحديث وفيه دلالة على ما ذكرناه من الوجوه كما لا يخفى على المنصف وان كثيرا من علماء اهل البيت
انكروا النص الظاهر ان مراده زيد بن علي كما صرح به في شرح المقاصد وفيه من الوهن ما لا يخفى
وان العباس قال لعلي امدد يدك ابايعك فيه انه لم لا علينا وان اراد ان عباس
كان معه فلو كان هو اماما بالنص ينبغي ان يحارب من خالفه والجواب ان اعانة عباس
لم يكن كافية لدفع الجهود وما قال بعضهم من ان ابا سفيان قال في ذلك الوقت ارضيتم يا
بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا ولو كان الامر على
ما ذكره الشيعة لامكنهم في المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا
مال له ولا اعوان والجواب ان ابا سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه الا اثارة الفتنة ولذلك
اعرض عليه السلام عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق لا يعبأ بكلامك ولهذا ايضا
لما سمع ابو بكر وعمر استمالوه بامارة الشام فسكت فصار من اعوانهم مع ان ذلك الاقوال
من كلماتهم انما يكون بعد اتفاق الجمهور من قريش على ابي بكر فكان النزاع بالحرب معهم مؤديا
الى الفساد واما قوله وابو بكر عندهم شيخ ضعيف فهو حق اذ لا ريب لاحد في ضعفه في
نفسه ورزانته والخطاطة حتى ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال هل رضي بذلك
بنو عبد مناف وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وروي
ابا قحافة كان بالطائف فكتب اليه ابنه كتابا عنوانه من خليفة رسول الله صلى الله عليه
وآله الى ابي بكر الى ابي قحافة اما بعد فان الناس قد تراضوا الي فاني اليوم خليفة الله فانه
فان قدمت علينا لكان احسن بك فلما قرأ كتابه قال للرسول ما منعهم من علي
فقال الرسول قالوا هو حدث وقد اكثر القتل من قريش وابو بكر اسن منه فقال
لو كان الامر في ذلك بالسن فانا احق من ابي بكر لقد ظلموا عليا وقد بايع له النبي
صلى الله عليه وآله وامرنا ببيعته ثم كتب اليه من ابي قحافة الى ابي بكر اما بعد فقد اتاني
كتابك فوجدته كتاب احمق ينقض بعضه بعضا فمرة تقول خليفة الله ومرة
خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله ومرة تراضى بي الناس وهو امر ملتبس فلا
تدخلن في امر يصعب عليك الخروج منه غدا ويكون عقباك منه الى الندامة وملامة
النفس اللوامة لدى الحساب يوم القيمة فان للامر مداخل ومخارج وانت تعرف
من هو اولى بك فراقب الله كانك تراه ولا تدعن صاحبها فان تركها اليوم
احق عليك واسلم لك كذا في الكتاب الاحتجاج وقال عمر لابي عبيدة امدد
يدك ابايعك فيه انه لا دلالة لهذا الكلام على شيء اصلا على انه يمكن ان يكون انه قال لا علينا فتفطن

الرابع عشر الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عند اهل السنة
ابو بكر لاجماع اهل الحل والعقد اقول الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما اشرنا
اليه سابقا ونذكر هنا ملخص ما افاده بعض اعاظم العلماء من اصحابنا من ان الاجماع على ما في
منهاج البيضاوي ومختصر الحاجبي وشروحه عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد يعني
المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا
على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في شرح العضدي وغيره من ان الاجماع امر ممكن
او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق اولا وعلى تقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء
ام لا وعلى تقدير كونه حجة ودليلا هل هو كذلك ما لم يحصل ثبوته حد التواتر ام لا وفي كل ذلك
اختلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت شعري ان من لم
يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقيقة امامة ابي بكر ثم اقول بعد ذلك خلاف آخر وهو انه هل
يشترط في حقيقة الاجماع ان لا يتخلف ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد
اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه في
دعوى اجماعهم هو قياس فقهي قالوا ان النبي صلى الله عليه وآله في مرضه امر ابا بكر ان
يصلي اماما للجماعة واذا جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون ارضى بامامته في امر الدنيا
وفيه مع ان الامامة ليست من امور الدنيا على ما عرفته فتذكر ثم انه مع ذلك كله ليس من
الفروع حتى يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي
انما يجري في الفروع وما ذكره في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول باطل لاعتراف
فحولهم بانه من الاصول ولانه صنو النبوة على ما مر الكلام فيه مستقصى على انه معارض
بانه صلعم استخلف عليا عليه السلام في المدينة في غزوة تبوك وما عزله والترجيح معنا لان
استخلافه عليه السلام على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن للامر الدين والدنيا
بخلاف الاستخلاف في الصلوة مع انه ليس بثابت كما عرفته وبعد تسليم ذلك كله نقول
اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا على ما اعترف
به اكثرهم مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت عليهم السلام وسعد بن عبادة
سيد الانصار واولاده واصحابه ولهذا طوى صاحب المواقف كشحا عن دعوى ثبوت
خلافته بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة والحاصل انهم ان ادعوا تحقق الاجماع
على ذلك بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان
بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة
الاجماع من اتحاد الوقت وممنوع ايضا لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا

اما اذا استظهر

اما اذا استظهر الاكثر وخاف الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا شك ان
الاجماع كان كلا اجماع فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم قعدوا فبايعوا بعد ستة اشهر ومما
يؤيد ذلك ما ذكره ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند فضائل عمر ان من الذي
وطأ الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف الزبير وكان
قد شهره عليهم وما ذكره الواقدي من ان عمر جاء الى علي عليه السلام في عصابة
منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجا او لنحرقنها عليكم وما
ذكره ابن خزابة في غرره حيث قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب
فاطمة عليها السلام حين امتنع علي واصحابه من البيعة فقال لفاطمة اخرجي من البيت او
لنحرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي صلى الله
عليه وآله فقالت فاطمة عليها السلام فتحرق عليا وولدي فقال اي والله او ليخرجن
وليبايعن وفي هذا مع قول رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة بضعة مني من اذاها فقد اذاني
كفاية في معرفة حال خليفتهم الثاني فاعتبروا يا اولي الابصار وقد ثبت انقياده عليه
السلام وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التاخير في البيعة
بعضها كذب وافتراء وقد عرفت حال البعض وكيفية انقياده ووجه تسميته فلا
نطول الكلام باعادتها ولان الكل اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس ثم
انهما لم تنازعاه فيه فتعين هو فيه اما اولا فلان امامة عباس مستحدث احدثه
الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة بالاخبار
واما ثانيا فلان اتفاق الكل لم يتحقق على ابي بكر اصلا منفردا ولا معه عليه السلام وقد
عرفته ويزيد ذلك بيانا ما ذكره ابن البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب
حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم الذي قبض فيه رسول الله صلى الله
عليه وآله في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثاء من بعد ذلك اليوم
سعد بن عبادة وجماعة من الخزرج وفرقة من قريش وما ذكره ايضا في كتابه المذكور وابن
حجر العسقلاني في كتابه الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع
احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة اقوامه من الخزرج فاحترزوا
عن فتنتهم ولما وصل حكومة الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة
فوقع عليه نظر عمر فقال له ادخل يا سعد في بيعتنا او اخرج من هذه البلدة فقال
حرام علي ان اكون في بلد انت اميره ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة
كثيرة في نواحي دمشق كان يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان

يذهب يوماً من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان على طريقه بسهم فقتل رضي الله عنه
ونقل صاحب روضة الصفا ان سعداً لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل
بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن الخطاب اشار
الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرماه كل احد بسهم فقتل
رضي الله عنه وبما قررناه ظهر لك حقيقة الاتفاق واما ثالثاً فلأن قوله ثم انهم لم يتنازعوا
ثم بل اقل النزاع وقد بينا ذلك آنفا بما فيه كفاية ان شاء الله تعالى وقد تمسك لامامة ابي بكر بقوله
تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون
فان تطيعوا يؤتكم الله اجراً حسناً والداعي اما ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين وعلى
التقديرين يثبت خلافة ابي بكر وفيه من وجوه الايراد ما لا يحصى اما اولاً فلأن اتفاق
المفسرين معلوم الانتفاء لكل من راجع التفاسير حتى صاحب الكشاف فالمتعصب ذكر في
تأويل هذه الآية وجوهاً منها ما ذكر المصنف فحينئذ لا يمكن الاستدلال بها لأنه اذا ثبت الاحتمال
بطل الاستدلال واما ثانياً فلأن مقتضى الآية منع المخلفين من اتباع النبي صلى الله عليه وآله
عند الانطلاق الى المغانم التي سألوا القوم اتباعه ليأخذوها على ما يظهر من قوله تعالى
قبل هذه الآية سيقول المخلفون الى آخره وليس فيه منع لهم من ايجاب الجهاد عليهم معه
ولا اخراجهم معه في غير ذلك الوجه فمن اين يجب اذا كان الله سبحانه قد امره صلى الله
عليه وآله بايجابهم عند الرد لهم عن توبة الغنيمة بالدعوة فيما بعد الى قتال الكفار فيجوز ان
يكون ذلك بدعاء من بعده وان يكون بدعاء نفسه صلى الله عليه وآله واما ثالثاً
فلأن بعد تسليم تضمن الآية عدم دعاء المخلفين بعده صلى الله عليه وآله فلم لا يكون
الداعي امير المؤمنين عليه السلام فانه قد دعا بعد النبي صلى الله عليه وآله الى قتال
الناكثين بالبصرة والقاسطين بالشام والمارقين بالنهروان وقد استقروا الكافة على
حربهم وجهادهم حتى انه تقرر عند اهل العلم انه لم ير حرب في الجاهلية ولا في الاسلام اصعب
ولا اشد واعظم من حرب صفين وقد اجمع مفسرو الشيعة على ان الداعي امير المؤمنين
عليه السلام وبعض العامة ايضاً فالترجيح لنا ولو تكافأ القولان ايضاً لكانت ساقطة
لما حكموا به من تخصيصها كما لا يخفى واما رابعاً فلأن بناء هذا الاستدلال على ما ذكره
البيضاوي على ان يكون القوم بني حنيفة فانهم ارتدوا في زمن ابي بكر وهذا لا يلائم
لفظ الآية من وجهين اما الاول فلأن الآية انما يدل على تلك الدعوة انما وقعت عقيب
ملك السنين الموضوعة للاستقبال القريب واما الثاني فلأنه يفهم من الآية ان
هؤلاء القوم كانوا اشد بأساً ممن وقع التخلف عن قتالهم في عهد النبي ومن حنيفة

ليسوا كك

ليسوا كك كما يظهر من كتب السير واقاويل العامة واما خامساً فلأن هذا الاستدلال
مستلزم لخرق الاجماع فان الامة بعده صلى الله عليه وآله فريقين قائل بالنص و
قائل بالاختيار وكل من قال بالنص قال بامامة امير المؤمنين عليه السلام ومن قال بالاختيار
وقال بخلافة ابي بكر فالقول بالنص في امامة ابي بكر خرق للاجماع المركب وهو باطل قطعاً
وبقوله صلى الله عليه وآله اقتدوا باللذين من بعدي ابو بكر وعمر الخلافة بعدي ثلثون سنة
ونظيرهما من الاحاديث من مفتريات ناصبي المصنف اما الاول فلأنه معزى الى عبد الملك
بن عميرة عن ربعي بن حراش ثم تارة يعزى الى حذيفة اليماني وتارة الى حفصة بنت
عمر بن الخطاب فاما عبد الملك فمن ابناء الشام والجلد تحارب امير المؤمنين عليه السلام
المشهور بالنصب والعداوة لعترة النبي صلى الله عليه وآله ولم يزل يتقرب الى بني امية بتوليد
الاخبار الكاذبة في ابي بكر وعمر وربعي بن حراش عند اصحاب الحديث متهمين على ابي بكر
وعمر واما الرواية عن حفصة فظاهرة البطلان لان حفصة متهمة فيما يروي من فضل
لابيها وصاحبه لعداوتها لامير المؤمنين وتظاهرهما ببغضه وسبه على انه لو ثبت
فانه يدل على عصمتهما فان الامر بالاقتداء المطلق من الحكيم على من لا يؤمن عن صدور
المعاصي قبيح جداً كما عرفته والتالي باطل بالاجماع واعتراف الخصم ومع ذلك لا يمكن
الاستدلال بها على هذا المطلب فانه خبر واحد معارض بما تواتر عند العامة والخاصة
من قوله صلى الله عليه وآله اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
اهل بيتي مستلزم لخرق الاجماع المركب واما الخبر الثاني فمع انه ايضاً ضعيف السند عندهم
جداً يرد عليه اولاً انه يمكن ان يكون المراد الخلافة التي يجري فيها احكام الشرع بحسب الظاهر
بحيث تشمل الخلافة الباطلة والحقة فلا يمتنع ان يكون اكثره باطلاً فان قيل على هذا الوجه
للتخصيص بتلك المدة فان خلافة بني امية وبني العباس ايضاً كذلك قلنا يجب ان يكون
المراد الخلافة الحقة فقط لما انزل الامر الى معاوية ارتفعت الخلافة وانقلبت السلطنة
والحكومة وقد اعترف المصنف ايضاً بذلك حيث قرر بعد ذلك ثم آل الامر الى الحسن عليه السلام وبعد
ستة اشهر سلم الامر الى معاوية تسكيناً للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة وثانياً
انه معارض بما رواه مسلم في صحيحه عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يزال
الدين قائماً حتى يقوم الساعة ويكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش فانه يدل على
ان الخلافة بعده صلى الله عليه وآله ممتدة باستداد الدنيا وبانه صلى الله عليه وآله وسلم
استخلف بالصلوة ولم يعزله قد عرفت حال هذا الاستخلاف ونقل ايضاً الاتفاق
واقع على ان الامر الذي خرج الى بلال لم يكن منه صلى الله عليه وآله بان قال لبلال

قدّم ابا بكر بصلاة بالناس او قيل للناس يصلّون خلف ابي بكر بل كان بالواسطة لانّ بلالاً
لم يحصل له الاذن في تلك الحال بالدخول عليه صلى الله عليه وآله لاشتغاله صلعم بالمرض يحصل
وحضور عائشة عنده فيحتمل كذب الواسطة فلم يبق في هذا الامر حجة ويدلّ على ذلك خروجه
صلى الله عليه وآله في الحال وعزل ابي بكر متولّياً للصلاة بنفسه كما مرّ وايضاً لو كان بامره
صلى الله عليه وآله لكان خروجه في تلك الحال مع ضعفه ومرضه وتنحيته ابا بكر عن المحراب
وتوليته الصلاة بنفسه مناقضة صريحة لا يليق بمن لا ينطق عن الهوى ولو سلّمنا ذلك
كله لكان خروجه وتنحيته عن المحراب عزلاً له واما قوله ولذا قال علي عليه السلام قدّمك
رسول الله صلى الله عليه واله لامر ديننا افلا نقدّمك لامر دنيانا فكذب صريح لم ينقله الا
بعض المجاهيل مع انّ رواية العزل موجودة في كتبهم المعتبرة عندهم كما اشرنا اليه سابقاً
من رواية البخاري وغيره وقالت الشيعة ايّدهم الله تعالى الامام الحق بعد رسول الله صلى
الله عليه وآله بلا فصل سيّد الوصيين ومقنّن قوانين الدين امام الموحّدين امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه السلام وعلى اولاده الطاهرين ولعنة الله والملائكة والناس اجمعين
على اعدائهم وغاصبي حقوقهم ملأ السموات والارضين ولهم اعزّهم الله تعالى في الدارين
على ذلك حجج قاطعة وادلة واضحة اشار الى البعض منها بقوله لانتفاء العصمة والافضلية
والنص في غيره هذه ادلة ثلثة من ادلة اصحابنا على امامة امير المؤمنين عليه السلام تقريره
الاول انّ الامام يجب ان يكون معصوماً كما تقدم وغير علي عليه السلام من الثلثة لم يكن
معصوماً بالاتفاق فتعيّن هو عليه السلام والثاني انّ الامام يجب ان يكون
افضل من الرعية لقبح تقديم المفضول كما مرّ وغيره لم يكن كذلك فتعيّن هو عليه السلام
والثالث انّ الامام يجب ان يكون منصوصاً عليه على ما عرفته وغير علي عليه السلام
لم يكن كذلك فتعيّن هو عليه السلام وردّ بالمنع اي منع اشتراط العصمة والافضلية والنص
اقول مردودة الثلثة مردود على ما عرفته مفصلاً فتذكّر ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والمراد بالولي
المتصرف في الامر اذ ولاية النصرة يعمّ الكل لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض
فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات وعلي هو الذي تصدّق
بخاتمه وهو راكع باجماع المفسرين فانهم مع مخالفتهم اجمعوا فقد اثبت الله تعالى الولاية
لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين عليهما السلام وولاية الله عامة فكذا النبي
والولي عليهما الصلوة والسلام واجيب بانّ سوق الآية لولاية المحبة والنصرة فانّ
ما قبل الآية قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء

بعض وما

بعض وما بعدها قوله تعالى ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فانّ حزب الله هم
الغالبون فانّ الاولياء في الاول بمعنى الانصار والتولّي وفي الثاني بمعنى المحبة والنصرة
فيجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضاً ليتلائم اجزاء الكلام واما وصف المؤمنين
بما ذكره من الاوصاف فيجوز ان يكون للمدح وزيادة الشرف بالنسبة الى ساير
اوصاف المؤمنين وقوله تعالى وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل ان يكون للعطف
لم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى خاضعون على انّ الحصر لنفي المتنازع
ولم يكن الامامة حين نزول الآية كذلك لم يتنازعاً فيه وايضاً الذين آمنوا صيغة
جمع وحمل صيغة الجمع على الواحد بعيد وايضاً ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وولاية
التصرف بالفعل لم يكن ح اذ لا شبهة في انّ امامة علي عليه السلام انما كان بعد لم يكن له
النبي صلى الله عليه واله والجواب اما عن الاول فبانّ حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين
بايتاء الزكوة حال الركوع قرينة على انّ المراد بالولي الاولى بالتصرف لان المحبة
الاثر والا لزم الحصر بمقتضى الحصر ان يكون شرط الولي المؤمن ايتاء الزكوة حال
الركوع وفساده ظ ولتوضيحه على محاذاة ما ذكر بعض الاعلام انه انّ اريد بالولي
الناصر وبالذين آمنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة
فيستقيم الحصر لكن لا يستقيم الوصف وان اريد به الناصر وبالذين آمنوا
امير المؤمنين عليه السلام يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف وبهم امير المؤمنين
يستقيم الحصر والوصف لانّ كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شأن الامام الاولى
بالتصرف في الاحكام غير مستبعد بل روى انه وقع هذه الكرامة عن باقي الائمة
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ويمكن ان يجاب ايضاً بانّ الولاية بمعنى
الامامة اعم من الولاية بمعنى النصرة في الجملة فنفي الولاية بمعنى الامامة مفيد لنفي
الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الآية الاولى على اتم وجه لانّ نفي العام
نفي للخاص مع الزايد فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الآية وبانّ هذا
النظم انما يستند الى زيد بن ثابت في عثمان فلا حجة في فعلهما سيّما عند اصحابنا
الامامية رضي الله عنهم على انّ توافق الآيات انما يجب اذا لم يمنع عنه مانع وقد
بيّنّا المانع وايضاً العطف دالّ على تشريك الثلثة في اختصاص الولاية كما قد اشرنا
اليه في تقرير الدليل ولا خفاء في انّ ولاية الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف
في امرهم على ما ينبغي فكذلك الذين آمنوا ثم قوله واما وصف المؤمنين الى قوله او خاضعون
بعد اجماع المفسرين من العامة والخاصة وورود الاخبار المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وآله

على ان الآية نزلت في شان مولانا امير المؤمنين عليه السلام حين تصدق بخاتمه
اثناء الركوع مردود على ما لا يخفى مع انه خلاف المتبادر وصرف عن الظاهر واما عن الثاني
فبان اشتراط التردد والنزاع انما يكون في القصر الاضافي على ما حقق في موضعه فالقصر في
الآية يجوز ان يكون حقيقيا قصرا للصفة على الموصوف على انه يمكن الجواب على تقدير
كونه اضافيا ايضا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال
قدم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله الآية تتميما للحجة وايضا يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد
الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين اشتراك الولاية في الله ورسوله واشتراكها بينهما وبين
غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما قيل في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس ثم بعد ذلك كله نقول حاصل الكلام المعترض يؤول على الله تعالى والنسبة اللغو اليه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما عن الثالث ان حمل صيغة الجمع على الواحد شايع سايغ
سيما مع القرينة الواضحة اذ لا نزاع لاحد في جوازه خ وعن الرابع ان الولاية التصرف في
امر المسلمين في حيوته صلى الله عليه وآله ثابت له عليه السلام وان ابيت عن ذلك
فنقول المراد الولاية في المآل لا في الحال ولا يجب ان يكون معناها بالنسبة الى الله تعالى
ورسوله واليه سلام الله عليهما مساوية ليرد انه لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله صلعم
على انه بعد الاجماع على انها نزلت في شان مولانا عليه السلام لا وجه لهذا الاعتراض ايضا
هذا والحاصل ان الاستدلال بهذه الآية الشريفة على امامة مولانا امير المؤمنين ع
بلا فصل بعد النبي صلعم انما يتم بثلث مقدمات الاولى اثبات افادة الحصر
من لفظة انما والثانية ان المراد بالولي هو الحاكم في الدين والثالثة كون المراد
بالموصول امير المؤمنين عليه السلام اما المقدمة الاولى فعليه اكثر المحققين من اهل
العربية والاصوليين بل يمكن ادعاء الاتفاق عليه لان المخالف لشذوذه لا يعبأ
بهم وغاية تمسكهم قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وانما الولاء للمعتق واجيب
بان المراد التاكيد فكانه ليس عمل الا بالنية وليس الولاء الا بالعتق كقوله صلعم
لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وقد يستدل على افادته الحصر بان لفظة ان للاثبات
ولفظة ما للنفي والاصالة عدم النقل فيجب بقاء معنييهما بعد التركيب ثم نقول لا يمكن
توارد النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي على المذكور والاثبات
غيره للاتفاق ولتعذر حصر جميع الاشياء فتعين العكس وهو المراد بالحصر واما المقدمة
الثانية فهي في غاية الوضوح سيما بعد اثبات الحصر ولذلك وقع الولاية بالنسبة الى الله تعالى
واليهما عليهما السلام بلفظ واحد على انه لو كان المراد من الولاية ما يعم جميع المؤمنين كما

ليظهر من كلام

ليظهر من كلام المص يلزم ان يكون الذي خوطب بالآية عين الذي جعلت له الولاية وذلك
يؤدي الى اتحاد المضاف والمضاف اليه والى ان يكون كل واحد من المؤمنين ولي نفسه
واما المقدمة الثالثة فقد تواترت الاخبار من طرق الخاصة والعامة في ذلك اما الاول فهو
اشهر واظهر من ان يخفى على احد واما الثاني فالاستقصاء في تفصيل الطرق المشهورة
المعتبرة عندهم يفضي الى الاطناب فلنقتصر على نبذ مما وقفت عليه فمنها ما رواه
الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابن عباس عن ابي ذر رضي الله عنه في حديث طويل قال
اما اني صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله يوما من الايام صلوة الظهر فسأل سائل
في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده وقال اللهم اشهد اني سألت في مسجد رسول الله
صلى الله عليه وآله فلم يعطني احد شيئا وكان علي عليه السلام راكعا فاومأ اليه بخنصره اليمنى
وكان يتختم فيها فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم من خنصره وذلك بعين النبي صلى الله عليه وآله
فلما فرغ من صلوته رفع رأسه الى السماء وقال اللهم ان موسى سألك فقال رب اشرح
لي صدري وحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي اشدد
به ازري واشركه في امري فانزلت عليه قرآنا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل
لكما سلطانا فلا يصلون اليكما باياتنا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك اللهم فاشرح لي
صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال ابو ذر رضي الله
تعالى عنه فما استتم رسول الله صلى الله عليه وآله الكلمة حتى نزل جبرئيل عليه السلام من عند الله
تعالى فقال يا محمد اقرأ قال وما اقرأ قال اقرأ انما وليكم الله ورسوله الآية وروى ذلك
رزين بن العبدري في الجمع بين الصحاح الستة ورواه الفقيه ابن المغازلي الشافعي من
خمسة طرق والحافظ ابو نعيم الاصبهاني باسناده عن عمار بن ياسر رضي الله عنه وباسناده
عن ضحاك عن ابن عباس وعن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس وباسناده عن جابر بن
عبد الله وعن عبد الوهاب بن مجاهد عن ابيه عن ابن عباس وعن موسى بن قيس الحضرمي
عن سلمة بن كهيل قال تصدق علي عليه السلام بخاتمه وهو راكع فنزلت انما وليكم الله
ورسوله الآية ذكره السدي في تفسيره وممن رواه محمد بن جرير الطبري باسناده عن عطا
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس والسمعاني في فضائل الصحابة عن انس وسلمان رضي الله
عنه واحمد في مجمع الاوسط عن عمار وابو بكر بن البيهقي وصاحب التنوير والروضتين عن
ابن سلام وابي صالح ومجاهد عن زرارة بن اعين عن الامام الهمام محمد بن علي الباقر
عليهما السلام عن آبائه عليهم السلام والنطنزي في الخصائص وصاحب الابانة عن الفلكي
عن جابر بن عبد الله الانصاري وابن عباس والكليني في روايات مختلفة الالفاظ متفقة

المعالي والواحدي باسناده في اسباب النزول وابو بكر الشيرازي في كتابه وابن مردويه باسناده
عن ابن عباس والسيوطي في در المنثور عن ابن عباس والاخطب الخوارزمي في كتاب
المناقب وفي بعض هذه الاخبار ان حسان بن ثابت انشأ في ذلك بمحضر النبي صلى الله عليه وآله
ابا حسن تفديك نفسي ومهجتي ۞ وكل بطيء في الهدى ومسارع ۞ ايذهب مدحي المحبين ضائعا
وما المدح في جنب الله بضائع ۞ فانت الذي اعطيت اذ كنت راكعا ۞ فدتك نفوس القوم
يا خير راكع ۞ فانزل فيك الله خير ولاية ۞ وبينها في محكمات الشرائع ۞ وقال ابن شهرآشوب
اجمعت الامة على ان هذه الآية نزلت في علي عليه السلام لما تصدق بخاتمه وهو راكع
ولا خلاف بين المفسرين في ذلك ذكره الثعلبي والماوردي والقزويني والرازي والنيسابوري
والفلكي والطوسي في تفاسيرهم عن السدي والمجاهد والحسن والاعمش وعتبة بن ابي حكيم
وغالب بن عبد الله وقيس بن الربيع وعبد الله بن عباس وذكره ابن البيع في معرفة اصول
الحديث ونقله السيد عبد المطلب في تفسيره والزمخشري والبيضاوي مع شدة تعصبهم
الباطل وممن اعترف باجماع المفسرين على ذلك علي القوشجي في الشرح الجديد للتجريد هذا و
لا شك في ان الخطاب في قوله تعالى ولتكن شامل لابي بكر وتابعيه فيكون مولانا امير المؤمنين
عليه السلام حاكما عليهم ايضا فيلزم نفي خلافتهم كما لا يخفى ومما تواتر من قوله من كنت مولاه
فعلي مولاه اشارة الى حديث الغدير وهو انه صلعم قد جمع الناس بعد رجوعه عن حجة الوداع
في غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وكان ذلك اليوم في غاية الحر حتى روي ان
الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر حيث نزل قوله تعالى يا ايها النبي بلغ ما انزل
اليك من ربك في فضل علي ع على ما نقله المفسرون من موافقيهم ومخالفيهم وجمع الرحال
وصعد اليها وقال يا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وهذا حديث اتفق الجمهور على صحته وقد اورده امير المؤمنين عليه السلام يوم الشورى
ولم ينكر عليه احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم
والناصر والاولى بالتصرف والمراد به في الحديث الاولى بالتصرف اذ لا وجه لارادة الاول ولا
للثاني ولا للسادس لظهورهما وعدم احتياجهما الى البيان سيما مع تلك الخصوصيات
وايضا قوله صلعم في اول الخبر الست اولى بكم من انفسكم نص في ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف
في امور المسلمين من انفسهم ولا خفاء في ان الولاية بذلك المعنى هو الامامة ومما تواتر
من قوله صلعم انت بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي رواه مسلم في صحيحه عن
سعيد بن مصيب عن عامر بن سعد بن ابي وقاص عن ابيه قال قال رسول الله صلعم

لعلي عليه السلام

لعلي عليه السلام انت بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي قال سعيد فاحببت ان
اشافه بها سعدا فلقيته فحدثته ما حدثني به عامر فقال انا سمعته فقلت انت سمعته
فوضع اصبعيه في اذنيه فقال نعم والا فاستكتا ثم اشار الى تقرير الاول لان المراد من
المولى المتصرف في الامر اذ لا صحة ولا فايدة لغيره من المعاني المذكورة اما عدم الصحة
ففي الاربعة الاول من المعاني المذكورة واما عدم الفايدة ففي الاخير بمثل ما عرفته
فتعين ان يكون المراد منه الاولى بالتصرف في امر العباد من المعاش والمعاد
والثاني بقوله ومنزلة هرون عام اخرجت منه النبوة بقوله صلى الله عليه وآله الا
انه لا نبي بعدي فبقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها الخلافة والرياسة
العامة ثم اشار الى الجواب عن الاول والثاني بقوله ورد بانه لا تواتر اقول قد بلغ هذا الخبر
في الاشتهار الى حد لا يوازي به خبر من الاخبار وتلقيه محققو الائمة بالقبول والاعتبار
اما الشيعة فجعلته الحجة على امامة سيد الابرار واما مخالفوهم فتأولوه على اختلاف تأويلات
منهم كما يشهد به الآثار فلا ينكره الا معاند ولا يرده الا جاحد وقد روي في صحاح القوم
كالنسائي ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة منها ما رواه بالاسناد
عن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله في سفر فنزلنا بغدير خم ونودي فينا الصلوة
جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله بين شجرتين فصلى الظهر واخذ بيد علي ع فقال الستم
تعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال الستم تعلمون اني اولى بكل مؤمن
من نفسه قالوا بلى فاخذ بيد علي عليه السلام فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولى كل
مؤمن ومؤمنة ورواه الثعلبي في تفسيره وابن مغازلي الشافعي في كتاب المناقب
بطرق شتى وذكر الشيخ ابن ربيع الشامي الشافعي في ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي
اني رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير
ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات
هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلد
التاسع والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب
علي بن ابي طالب ع تواتر هذا الحديث من طرق كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وقد اتفق علماء
السير على ان قصة الغدير كانت بعد رجوع رسول الله صلعم من حجة الوداع في الثامن عشر من ذي الحجة وكان
معه من الصحابة ومن الاعراب ومن يسكن حول مكة والمدينة مائة وعشرون الفا وهم الذين شهدوا معه حجة الوداع
وسمعوا منه هذه المقالة وقد اكثر الشعراء في يوم الغدير فقال حسان بن ثابت يناديهم يوم الغدير نبيهم ۞

بخم واسمع بالنبي مناديا ** يقول فمن مولاكم ووليكم * فقالوا ولم يبدوا هناك التعاميا
الهك مولانا وانت ولينا * ولن تجدن منا لك اليوم عاصيا ** فقال له قم يا علي فانني *
رضيتك من بعدي اماما وهاديا ** فمن كنت مولاه فهذا وليه * وكن للذي عادا عليا معاديا **
فقال له النبي صلعم يا حسان لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك وذكر ابيات في
ذلك كاشعار قيس بن سعد بن عبادة الانصاري والكميت والسيد الحميري هذا وقد صنف
في ضبط طرق هذا الحديث جماعة من المخالفين مصنفات ضخمة منها ما نقله الاستاد
العلامة الاسترابادي مد ظله عن السيد رضي الدين علي بن طاوس قدس سره ان ابا سعيد
مسعود بن ناصر السجستاني المخالف لاهل البيت عليهم السلام في عقيدته فانه صنف كتابا
سماه كتاب الدراية في حديث الولاية وهو سبعة عشر جزءا روى فيه حديث نص النبي
صلعم على مولانا ع في الغدير عن مائة وعشرين نفسا من الصحابة ومحمد بن جرير الطبري صاحب
التاريخ فانه صنف كتابا سماه كتاب الرد على الحرقوصية روى فيه حديث الغدير من
خمسة وسبعين طريقا وابو القاسم عبيد الله بن عبد الله الحسكاني فانه صنف في ذلك كتابا
وسماه كتاب دعاة الهداة الى اداء حق الموالاة وابو العباس احمد بن سعيد بن عقدة الحافظ
الذي زكاه وشهد بعلمه الخطيب مصنف تاريخ بغداد فانه صنف كتابا سماه حديث الولاية
روى فيه حديث الغدير من مائة وخمس طرق وقال السيد المشار اليه قدس سره وجدت هذا
الكتاب بنسخة قد كتبت في زمن مصنفه تاريخها سنة ثلثين وثلثمائة صحيح النقل عليه خط
الطوسي وجماعة من مشايخ الاسلام وبالجملة انكار تواتر هذا الخبر لا يصدر الا عن محض الجهل
والعناد وتاثيا بعدله ولو سلم فلا حصر في علي عليه السلام قدح في شرح المقاصد وان سلم
فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة
قبله وهو جواب لم يذكره القوم انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من الخبط اما اولا فلان لفظ من في
قوله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه للعموم ولا شك ان الرسول كان مولى الثلثة فثبت
بذلك الولاية لامير المؤمنين ع لهم على ما يشهد به قول ثانيهم بخ بخ لك يا بن ابي طالب اصبحت
مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فيلزم نفي امامة الثلاثة قطعا واما ثانيا فلان القول
بذلك خروج عن الاجماع اذ الامة بين قائلين قائل بالنص وقائل بغيره ومن ذهب
الى ان الامامة تثبت بالنص ذهب الى امامة امير المؤمنين بعده صلعم بلا فصل ومن ذهب
الى انها تثبت بغير النص قائل بالفصل فلا قائل بالفصل فمن ذهب الى ثبوتها بالنص
وقال بالفصل يلزمه الخروج عن الاجماع ويمكن الجواب ايضا بوجهين آخرين فتفطن وعن
الثاني وهو خبر المنزلة اجاب بقوله ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع اقول يدل على

صحة الخبر

صحة الخبر جميع ما دل على صحة خبر الغدير لان علماء الامة موافقهم ومخالفهم مطبقون على
قبوله واكثر رواة الحديث يروونه واحتجاج امير المؤمنين ع على اهل الشورى بصحيحهم واما حال
الاجماع الذي وقع في مقابلة فقد عرفته مشروحا فتذكر وقد اعترض عليه في شرح المقاصد
اولا بمنع عموم المنازل وتمسك بان غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق والجواب
ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل الاستثناء فان المعتبر
في الاستثناء كما تقرر في العربية والاصول ان يخرج ما لولاه لكان داخلا وذلك
لا يتاتى الا بالعموم في المستثنى منه على انه لو لم يكن نصا في العموم فالاستثناء كاشف
عن الارادة لقرينة كانت هناك فانه لا مرية في جواز ارادة العموم من اسم الجنس المضاف
وقال السيد الاجل المرتضى نور الله مرقده الشريف ان دخول الاستثناء في اللفظ
الذي يقتضيه على سبيل الاحتمال الاشياء الكثيرة متى صدر عن حكيم يريد البيان والافهام
دليل على ان ما يقتضي اللفظ ويحتمله بعد ما خرج بالاستثناء مراد بالخطاب وداخل
تحته وليصير دخول الاستثناء كالقرينة او الدلالة التي توجب بها الاستغراق والشمول
ثم قال نور الله ضريحه ووجه آخر وهو انا وجدنا الناس في هذا الخبر على فرقتين منهم من
ذهب الى ان المراد منزلة واحدة لاجل السبب الذي يدعون خروج الخبر عليه ولاجل
عهد او عرف والفرقة الاخرى يذهب الى العموم وهؤلاء هم الشيعة واكثر مخالفيهم
لان القول الاول لم يذهب اليه الا الواحد والاثنان وانما يمتنع من خالف الشيعة من ايجاب
كون امير المؤمنين ع خليفة للنبي صلعم بعده من حيث لم يثبت عندهم ان هرون ع
لو بقي بعد موسى ع لخلفه ولان ذلك مما يصح ان يعد من جملة منازله فكان كل من ذهب الى ان
اللفظ يصح لعقديته الى منزلة الواحدة ذهب الى عمومه فاذا بطل قول من قصر القول الى المنزلة الواحدة
لما سنذكره وجب عموم المنازل ثم ذكر في بطلان ذلك القول وجوها منها ان كثيرا من الروايات
انبأت بانه صلعم قال له ع انت بمنزلة هرون من موسى في اماكن مختلفة واحوال شتى ومنها
ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنها ان القول لو اقتضى منزلة واحدة اما الخلافة
في السفر او غيره لم يصح الاستثناء الا ترى انه لا يحسن ان يقول احدنا لغيره منزلتك مني
في الشركة في المتاع المخصوص دون غيرها منزلة فلان من فلان الا انك لست باخي وان كان
الجواز ثابتا بما مر ذكره وثانيا بمنع كون هرون خليفة في امة موسى لو بقي بعده والجواب ان خلافة
هرون لموسى ع كانت منزلة في الدين جليلة ودرجة رفيعة فلم يجز خروجه عنها لان فيه زوال ما كان له
في النفوس بها في المنزلة وفي هذا التنفير اكثر مما يعتبر به خصوصا من المنزلة بانه كان نجيبا
من القباحة في الخلق والتنفير المستخفة ويبطلهما عدم الاحتجاج بها عند الاحتياج

ان كان المراد عدم احتجاج مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه فغير مسلّم لان كتب اصحابنا
مشحونة بذكر احتجاجه ع بهما وكذا بغيرهما وان المراد احتجاج القوم به فقد عرفت جوابه آنفا
فتذكّر وبهذا يندفع قوله **وبهذا يندفع نحو سلّموا عليه بامرة المؤمنين** الضمير يعني ع
والامر بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا **انت الخليفة من بعدي انه امام المتقين هذا**
خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال الخبر الاول
الذي يتضمن الامر بالتسليم على امير المؤمنين ع بتواتر الشيعة بنقله وانه احد الفاظ النص
الجلي وكذا باقي الاخبار يجري مجرى الاول في اقتضاء النص وتواتر الشيعة وقد نقلها اكثر رواة
العامة من طرق مختلفة وصححوها ولم يجرح احد من رواة العامة لطعن عليهما وروى فضلهما وانه ينبغي
ما رواه ابن المغازلي الشافعي من عدة طرق عن النبي صلعم انه قال يا علي انت سيد
المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين ويعسوب المؤمنين ثم لا يخفى ما فيه من
التنصيص على رياسته وامامته ع انه ع اكرم الناس عند الله فان امامة المتقين
يقتضي ان يكون صاحبها اكثرهم تقوى فيكون اكرمهم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقيكم وهذا المعنى للافضلية هو الذي ينازع فيه المخالف والحمد لله رب العالمين وقوله
صلعم قائد الغر المحجلين المراد بهم المؤمنون الذين يلمع وجوههم وايديهم وارجلهم يوم القيمة
من اثر الوضوء وفي كونه ع قائدهم الى طريق الجنة تصريح بامامته والنكتة فيه وفي قوله امام
المتقين ما قيل في قوله تعالى هدى للمتقين وقوله ويعسوب المؤمنين اي اميرهم وسلطانهم
على استعارة اليعسوب هو امير النحل ثم من العجب كل العجب من بعض المعاندين
المعارضة بالاحاديث الموضوعة التي لا يمكنهم اثباتها من قولهم انه صلعم قال اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وفيهما انهما سيدا كهول اهل الجنة ومثلها من الموضوعات
لانه قد علم كل احد ضرورة الفرق بينهما اذ اخبارنا مما اشتركنا في نقل جميعها واكثرها
جميع خصومنا او اكثرهم وقد صححها رواتهم واوردوها في كتبهم ومصنفاتهم مورد
الصحيح واخبارهم لم ينقل الا بعضهم وجميع الشيعة على اختلاف مذاهبهم يدفعها
وينكرها ويكذب بها فضلا عن ان ينقلها ولا شيء منها الا وصحي فتشت عن قله
واصل وجدته صادرا من متعصب مشهور بالانحراف عن اهل البيت وليس لك سماعها
في خصومنا كشيوع الاخبار التي اعتمدنا فيهم قال في شرح المقاصد بعد تسليم هذه الاخبار
ودلالتها على امامة مولانا امير المؤمنين ع غايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين
ويمكن ان يجاب عنه ببعض الاجوبة التي مرّ ذكرها في شرح هذا الايراد على خبر الغدير فقط
على ان تسليم صحة هذه الاخبار ودلالتها على امامة سيد الابرار والقول بفصل قول بالفصل

فتدبر

فتدبر وقد يحتج على امامة امير المؤمنين ع **بالقدح** في امامة الآخرين واليه اشار بقوله ۱۱۴
بان غيره اي غير امير المؤمنين ع من الجماعة المذكورين بذلك **لا يصلح** لذلك اما اجمالا ففيما
اشار بقوله **لظلمهم بسبق كفرهم** لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون
اماما لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين **وفساده بيّن** قال في المقاصد بعد نقل الدليل
الجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع
كون المراد بالعهد هو الامامة انتهى والجواب عن جميع ذلك قد مرّ غير مرة فتذكر واما تفصيلا
ففيما اشار اليه بقوله **ولمطاعن مفصلة في حق كل من الثلثة** اما ما يقدح في امامة ابي بكر
من جملة ما ذكره اصحاب المص انه خالف كتاب الله في منع ارث النبي صلعم بخبر رواه هو
وهو معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بخبر المتواتر
ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهو قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي صلعم قد
نحلها اياها وشهد بذلك امير المؤمنين ع وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج
النبي صلعم في ادعاء الحجرة من غير شاهد ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه
رسول الله صلعم وكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنها ومنها
قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
ومنها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ومنها ان النبي صلعم
لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره وانفذه لاداء سورة البراءة ثم رده وتفصيل هذه
القصة ان النبي صلعم اعطى ابا بكر آيات من براءة وارسله بها الى مشركي مكة
ليبلغها عنه اليهم فلما خرج وسار نزل جبرئيل ع والبو بكر بمرحلتين من المدينة او كثر فقال
يا محمد لا يبلغ عنك ولا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فدعا النبي صلعم امير المؤمنين ع
وامره ان يأخذ الآيات منه ويؤديها الى اهل مكة فخرج ع حتى لقيه واخذ الآيات منه فرجع ابو بكر
الى النبي صلعم فسأل عن ذلك فقال لا يؤدي عني الا انا او رجل مني وهذا الحديث مما اتفق ونقع
واستفاض وشاع وفيه من التنبيه على بطلان امر ابي بكر ما لا يخفى على من له ادنى مسكة ومنها
انه لم يكن لله فانه ليس منه صلعم ومن لم يكن تابعا لقوله تعالى فمن تبعه فانه مني ومن لم يكن تابعا
لم يكن محبا لله تعالى لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويؤيد ذلك انه تعالى
اخرجه عن اعداد المؤمنين في آية الغار لانه تعالى كلما ذكر انزال السكينة على النبي صلعم ومعه
المؤمنون شركهم معه فيها ولما لم يكن في الغار غير ابي بكر خص انزال السكينة به صلعم بدليل قوله
تعالى وايدهم بجنود لم تروها ومنها ان ابا بكر لم يكن اهلا للخلافة والرياسة العامة فان من
لا يصلح التأدية حكم جزئي الى جماعة محصورة في بلدة مخصوصة والنبي صلعم حي من ورائه يتمكن

في مطاعن الخلفاء الثلثة

الباب السادس

من تدارك تقصيره وتلافى تفريطه فهو لا يصلح بالضرورة للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع احكام الشريعة الى كافة الخلق في الآفاق والاقطار بعد النبي صلعم ولا يخفى ان ذلك لا ريب كان بالوحي الالهي لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى والله سبحانه قد علم عدم صلوحه لذلك فالبعث اولا والعزل ثانيا لم يكن الا للتنبيه على ما ذكرناه اذ لولا ذلك لربما غفل عن حاله بعض الناس ثم اعلم انه قد ذكر بعض الاصحاب ان هذه القصة يدل على فضل مولانا امير المؤمنين ع على موسى كليم الله فانه لما بعثه الله تعالى الى فرعون لتبليغ الرسالة اوجس في نفسه خيفة وعلل بما حكى الله سبحانه اني قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون وامير المؤمنين قد قتل منهم نفوسا لا يحصى واباد عشايرهم واستاصل رجلهم وخيلهم ولم يعرضه مع ذلك خيفة ولم يتثاقل في الذهاب واما ابو بكر فمع نفاقه وموافقته لهم في السريرة لم يقع منه قتل لاحد منهم ولا نكاية ولا في فاقد للقوة وتحمل مغارم الآثام والاجرام فلو لم يخف من الذهاب اليهم لم يكن عجيبا فقد ذهب الى ابناء جنسه وشركاء نحلته فانه قد ثبت عند الشيعة عن العترة الطاهرة عليهم السلام نفاقه ونفاق صاحبيه وانهم اظهروا الاسلام طمعا في الملك والرياسة ويدل على ذلك ما رواه الجمهور عن قول عائشة حين شكاها النبي صلعم الى ابيها فقال انها فعلت كيت وكيت لا والله لم يكن كذلك بعدما شرطت عليه صلعم بقولها بشرط ان لا يقول الا حقا ولم ينكر عليها ابوها فهل يجامع مثل ذلك الايمان به صلعم ومنها انه طلب هو وعمر بن الخطاب احراق بيت امير المؤمنين ع وفيه امير المؤمنين وفاطمة وابناهما عليهم السلام وجماعة من بني هاشم لاجل تركهم مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى عمر بن الخطاب بيت علي ع فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة وذكره الواقدي ايضا وابن خنزابه في غرره وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي وعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما الدار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكر مصنف كتاب انفاس الجواهر فلينظر العاقل هل يجوز فيه هذا الاشتعال مع مشاهدتهم تعظيم النبي صلعم لهم حتى كان ذات يوم يخطب فعثر الحسن ع وهو طفل صغير فنزل عن منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه وصعد المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين ع يوما في حجره وهو صغير فزعقوا به فقال صلعم لا تزرموا على ولدي بوله وقد تواتر عنه صلعم بين العامة والخاصة فاطمة بضعة مني فمن اذاها فقد اذاني واما ما يقدح في امامة عمر فمما لا يمكن ان يحصى ولنذكر شيئا منها منها قوله حين طلب النبي صلعم في مرضه دواة وكتفا ليكتب في حق علي ع كتابا ان نبينكم ليهجر فوقع اللغط فضجر النبي صلعم

وقال العبد

وقال العبد مذكورا في صحيح مسلم ومنها ايجاب بيعة ابي على جميع الخلق وقصد بيت النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى ونبيه مودتهم بالاحراق بالنار ومنها انه قد بلغ في قلة المعرفة انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي صلعم ومنها امر برجم امراة حاملة فقال له امير المؤمنين ع ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه منع المغالاة في المهر وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في بيت المال فقامت امراة فنبهته بقوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه اعطى عائشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها ومنها انه عطل حد الله تعالى في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع عن الشهادة حيث قال له اري وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية وروي بمائة قضية ومنها انه قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهما واعاقب عليهما ومنها قضية شورى وقد ابدع فيها امورا فانه خرج بها من الاختيار والنص جميعا وذكر في كل واحد منهم طعنا لا يصلح معه للامامة ومنها ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية واما ما يقدح في امامة عثمان من المطاعن التي رواها الجمهور فمنها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه ما ظهر واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة حتى ظهر منه اشياء منكرة وولى عبد الله بن ابي سرح مصرا ومنها انه رد طريد رسول الله صلى الله عليه وآله ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي عدة للمسلمين واعطى مروان الف دينار ودفع اربعة نفر من قريش وزوجهم بناته اربعمائة الف دينار ومنها انه حمى عن المسلمين مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله جعلهم سواء في الماء والكلاء ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض اضلاعه ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر اربعين سوطا ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق ومنها انه اقدم على ابي ذر مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب

حيث قتل الهرمزان مسلما وكان امير المؤمنين عليه السلام يطلبه لذلك
ومنها ان الصحابة تبرءوا منه فانهم بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ومنها
انه استهزء بالشرائع وتجرا على المخالفة لها وفي صحيح مسلم ان امراة دخلت
على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان فامر بها ان ترجم فدخل
علي عليه السلام فقال ان الله عز وجل يقول حمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ايضا
وحمله وفصاله في عامين فقال والله ما عند عثمان الا ان بعث اليها فرجمت وغير
ذلك مما لا يعد ولا يحصى ورد بان بعضها افتراء والبعض غير قادح والبعض له تاويل
اما الافتراء فكذب فان كتب اصحابه مشحونة بذكر كل ذلك مع زيادة واما ان كونها
غير قادح ومؤولا فقد ذكر في توجيهها وجوه في شرح المقاصد فلا بأس بذكرها وردها
فنقول مستعينا بالله تعالى في رد مطاعن الاول في توجيه منع الارث ما حاصله
ان خبر الواحد قد يكون قطعي الدلالة فيجوز تخصيص الكتاب به وان كان قطعي المتن
جمعا بين الدليلين وعن منع النحلة اجاب بعد تسليم صحة الرواية بانه ليس على
الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وعن قول عمر
في بيعة ابي بكر ان المعنى انها كانت فجاءة لا عن تدبر وقى الله شرها الخلافة التي تظهر
عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة فاقتلوه والجواب عن
الاول ان تخصيص الكتاب بغير المتواتر والمشهور ممنوع كما وافق فيه ابو حنيفة واما
الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا لكتاب الله فيكون مردودا لقوله صلعم اذا اتاكم حديث فاعرضوه
على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فردوه سيما اذا كان الراوي المنفرد في روايته
متهما وما قيل من ان ذلك في الشهادة لا في الرواية مردود لان الاهتمام بشان الرواية
ينبغي ان يكون اكثر كما ذكر صاحب النقود وغيره من ان الرواية مثبتة لشرع عام فيكون
الاهتمام فيه اكثر من الشهادة وعن الثاني فساده واضح لانه قد فرض العصمة فيحصل
العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق مع ان المدعي يثبت بشاهد ويمين وكان
فدك الا في تصرف فاطمة عليها السلام ثم انه يؤيد ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله
استشهد على قوله في بيعه لناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له
النبي صلى الله عليه وآله من اين علمت يا خزيمة ان هذا الناقة لي شهدت ابتياعي
لها فقال لا ولكني علمت من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبي صلى الله
عليه وآله شهادته وحكم لقوله ومن جملة ما يدل على عصمة فاطمة عليها السلام ما اتفق
على نقله الائمة قوله صلى الله عليه وآله من اذى فاطمة فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله

فلولا كانت عليها السلام معصومة من الخطاء مبراة من الزلل لجاز منها صلوات الله عليها
وقوع ما يجب زاجرها بالادب والعقوبة فمتى بطل ذلك يجب ان يكون معصومة صلوات
الله عليها ومن افحش تعصبات صاحب المواقف انه بعد ما منع عصمتها بحمل قوله صلى
الله عليه وآله بضعة مني على المجاز قال ايضا عصمة النبي صلى الله عليه وآله قد تقدم
ما فيه انتهى فلينظر العاقل الى هذا الاحمق المتعصب انه قد قدح في عصمة النبي صلعم
وبضعته صلوات الله عليها لئلا يلزم في ابا بكر وعمر وايا اولي الابصار واما الجواب
عن الثالث فواضح لان ارتكاب هذا القدر من التطويل في التاويل مما لا يصدر عن
عاقل بهذا ثم انه لم يتعرض لتوجيه تخلفه عن جيش اسامة وقد تصدى قاضي القضاة
لذلك انكارا ولا كونه في الجيش ثم لما راى شناعة ذلك الانكار سلم كونه في الجيش
وقال ان الامر لا يقتضي الفور فلا يلزم من تأخر ابي بكر عن النفوذ ان يكون
عاصيا ورده السيد قده بان خطابه صلى الله عليه وآله بالتنفيذ للجيش انما قصد به
الفور واما من حيث مقتضى الامر على مذهب من يرى ذلك لغة واما شرعا فمن حيث وجدنا
جميع الائمة من لدن الصحابة الى هذا الوقت يحملون اوامره على الفور ويطلبون في
تراخيها الادلة على ان في قوله صلى الله عليه وآله لاسامة لم تأخرت عن السير فصح دليل
على ان الامر للفور وكذا في جواب اسامة لم اكن لاسئل عنك الركب ثم اعترض على
القاضي بعد تسليم كون الامر للسعة والتراخي ان عدم نفوذ ابي بكر بعد رحلته صلى الله
عليه وآله ومقامه بالمدينة معصية فاجاب بان الخطاب ح متوجها اليه فهو مستثنى
من الجملة ويتوجه عليه ان كون خطاب احد متوجها الى الائمة تارة والى الامة اخرى غير
معقول الا بان يكون العذر انما اخذ في الخطاب ح دالا على جميع الامة متناولا لها
تارة ومختصا بالائمة اخرى ويكون المراد باللفظ ذلك المعنى الواحد في الحالين والمنقول
من كلامه صلى الله عليه وآله في تلك الواقعة ليس عبارة يتأتى فيه ذلك ولو سلم توجه الخطاب
اليه فلا يستدعي خروجه بوجه من الوجوه ثم قال القاضي امره صلى الله عليه وآله لا بد ان
يكون مشروطا بمصلحة فيجوز لابي بكر تخصيص عموم قوله انفذوا جيش اسامة بمصلحة
غلبت على ظنه في عدم نفوذه بنفسه ورده السيد قدس سره بان اطلاق الامر يمنع من
اثبات الشرط وانما يثبت من الشروط ما يقتضي الدليل اثباتها من التمكن والقدرة
انتهى ولا يخفى ان حاصل التكليف على ما ذكره القاضي يرجع الى ايجاب النفوذ حتى
يظهر المصلحة في خلافه فالتأخر انما يجوز اذا ظن تأخر ظهور المصلحة وسعة الوقت
واتى له بذلك لو قال ان الوقت فيما بين الامر وظهور المصلحة لم يتسع للعمل فهو قول

بان ثالث رئع امر بفعل وقيده بوقت لا يسعه وبطلانه مسلم اما عند المعتزلة فلعدم تجويزهم
التكليف بالمحال واما عند الاشاعرة فلانهم وان جوزوا التكليف بالمحال الا انهم لا يقولون
بوقوعه وقيل يجوز تخصيص عمومات النصوص بالقياس الجلي وفيه مع انه قد انكره جماعة
من علماء الاصول تخصيص النص بالقياس مطلقا ومنهم الجبائي شيخ القاضي انه يجب ان
يكون المصلحة التي اعتبرها ابو بكر موجودة في زمن النبي صلى الله عليه وآله في متخلف عن
الجهاد في ذلك الزمان لم يكن معذورا الا امور معدودة من العرج والمرض وغير ذلك
ولم يكن شيء من ذلك في ابي بكر ولا صاحبه ولم يتحقق متخلف عن الجهاد بحيث يحكم بل لعنه تخلفه
الا لنفي عليه تخلفه وسوء صنيعه ولا نص ولا اجماع على اعتبار مصلحة في هذا الباب يمكن
تحققها في ابي بكر على ان القياس ان كان لاخراج ابي بكر من الجملة في اول الامر فيلزم جواز الامر
بشيء مع علم الآمر بانتفاء شرط التكليف بمن يظهر وان كان للاخراج ثانيا بعد انقضاء الامر
اليه ففيه ان ذلك يكون نسخا في بعض افراد العام لان الحكم غير مقيد بوقت وشرط
وقد كان تماما اولا والنسخ بالقياس غير جائز ثم ان القاضي امره صلى الله عليه وآله
بما يتعلق بمصالح الدنيا لا يجب ان يكون بالوحي بل يكون عن اجتهاد واجتهاده يجوز
ان يخالف بعد وفاته ورده السيد قدس سره بان خروجهم لم يكن مما يختص بمصالح
الدنيا فلا يجوز فيه الاجتهاد ولو جاز لما ساغت مخالفته بعد وفاته كما لا يسوغ في
حيوته انتهى ومما يدل على عدم جواز الاجتهاد له قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحى فلو كان قوله بالاجتهاد لما صح الحصر وقيل لو كان متعبدا بالاجتهاد
بالوحي لكان قوله عن الوحي وفيه اولا ما قاله البيضاوي من ان ذلك ح يكون بالوحي لا الوحي
وثانيا ان القاضي معترف بان احدهما غير الآخر ويرد عليه ايضا ايراد يظهر بادنى تامل
وقيل ابو بكر كان مامورا بالنفوذ مع التمكن وقد عدم التمكن لانه تحمل اعباء الامامة وفيه
ان تحمل اعباء الامامة يؤيد التمكن ويعاضده فان الامة الى امتثاله اصرح واقرب
اليه ممن تحمل تلك الاعباء وقد تحقق رد مطاعن الثاني في توجيه شكه في موت
النبي صلى الله عليه وآله ان ذلك كان لتشويش الذهن عن حسبان لفرط المحبة او لانه
فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم
في الارض انه يبقى الى اتمام هذه الامور في توجيه حكمه الباطلة مثل المغالاة في المهور ورجم
الحامل وغير ذلك الجواب بل التسليم للقضية وعلمه بالحمل والجنون ونهيه على وجه التحريم
ان الخطأ في مثله واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم
للنفس ودليل على الكمال والجواب عن تصرفه في بيت المال بغير حق انه محض افتراء وعن

منع المتعتين وحي على خير العمل بهذه مسائل اجتهادية وقد ثبت فسخ متعة الحج
بالآثار المشهورة اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي عليه السلام ثم قال
وقال جابر ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن المتعة والجواب عن القول انه
لو كان لغير شدة محبة النبي صلى الله عليه وآله لما ترك تجهيزه ودفنه وتعزيته اشتغالا
عن ذلك بعقد البيعة لابي بكر واما قوله او لانه فهم آه فيغني عن الجواب لانه لا يتوجه ما
احتج به ابو بكر من قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وايضا فكيف لم يقل في حال مرض الرسول
صلى الله عليه وآله وقد راى من جزع اهله واصحابه وخوفهم على موته ويرد عليه ايرادات اخر
يظهر بادنى تامل فتامل والذي يخطر بالبال ان ذلك الانكار ما هذا الجزع والهلع وقد حكم انه
تاما موته بكذا وكذا ومن وجه كذا منه انما يكون لفرط رغبته وشوقه بموت النبي صلى الله عليه وآله
وعن الثاني انه قد مر غير مرة عدم جواز الاجتهاد على الامام لانه لا يحصل الجزم بان ما يقوله
من عند الله تعالى لجواز ان يكون برايه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد
يخطي كما اعترف به وقد بينا انه لا يجوز على الامام الخطأ ثم ادعاء عدم علم عمر بالحمل والجنون
يوجب ان لا يجعل التصرف الذي يستحق فيه بالاحكام الشرعية ولقد انصف في ذلك القاضي الآمد
في كتاب الاربعين وهو من فحول علمائهم حيث قال لا نقيس عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم
كونها حاملا فلما نبه على ذلك ترك رجمها لان ذلك يحقق ان عمر ما كان محتاطا في سفك
الدماء وهو شر من الاول انتهى ومما يدل على ان نهيه المغالاة كان على وجه التحريم قولهم غالى في
مهر ابنته اجعل في بيت المال ثم هضم النفس دليل على الكمال لو كان مع الكمال
وعن الثالث ان رواية افراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبي صلى الله عليه وآله
وتفريط في حق اهل البيت فدفعهم متواترة بين العامة والخاصة فردها لا يصدر
الا عن محض التعصب والعناد ويشهد بذلك التفحص في التواريخ وعن الرابع
ان ظاهر الخبر المروي عن عمر من قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله
وانا انهى عنهما واعاقب عليهما يبطل هذا التاويل اذ على هذا ينبغي ان يضاف النهي
اليه صلى الله عليه وآله ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين عليه السلام لو ما سبق به ابن الخطاب
ما زنى الا شقي وقد افتى بها جماعة من الصحابة والتابعين كعبد الله بن عباس وعبد الله بن
مسعود وجابر بن عبد الله الانصاري وسلمة بن الاكوع وابي سعيد بن جبير وابن جريج ومجاهد
واما سادة اهل البيت صلوات الله عليهم وعلماؤهم فامرهم واضح في القبول والقول بان
جابرا وغيره من اكابر الصحابة لم يبلغهم النسخ الى زمان عمر بن الخطاب ظاهر الفساد وهل
يقول عاقل بان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث مناديه ينادي باباحة المتعة بين الناس

على ما دلّ عليه ما روى عن جابر وعبد الله بن مسلمة بن الاكوع وينطق هو بالاباحة ويتلوا
الاية الدالة على حلّها ثم لمّا نسخ خفيته عن طائفة من اصحابه ولا يعلن به بحيث لا يبلغ
مثل جابر مع شدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وآله ثم الباعث له على منع متعة
الحج والحكاية اخذه عن ما روى محدّثوهم ومؤرّخوهم وعلى متعة الحج ما ذكره عمّى واستاذى
مدّ الله ظلّه الى يوم التناد فى شرح الكافى حيث قال واظنّ انّ الباعث له على ذلك
الا الكف واحياء السنة الجاهلية فقد روى مسلم عن عبد الله بن طاوس عن ابيه عن
ابن عباس قال كانوا يرون العمرة فى اشهر الحج من افجر الفجور ويجعلون المحرم صفرا ويقولون
اذا برا الدبر وعفا الاثر وانسلخ صفر حلّت العمرة لمن اعتمر قدم النبى صلى الله عليه وآله
واصحابه صبحة رابعة مهلّين بالحج فامرهم ان يجعلوه عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا
يا رسول الله اىّ الحلّ قال الحلّ كلّه ثم قال مدّ الله ظلّه العالى ورواه البخارى ايضا بعينه
وابو داود والنسائى بتغيير يسير واورده فى جامع الاصول وقال واخرج ابو داود فى
رواية اخرى انه قال والله ما اعمر رسول الله صلى الله عليه وآله عائشة فى ذى الحجة الا ليقطع
بذلك امر اهل الشرك فان هذا الحىّ من قريش ومن دان بدينهم كانوا يقولون اذا برا الدبر
وعفا الاثر وانسلخ صفر حلّت العمرة لمن اعتمر وردّ ما يرد على حكاية شورى بانّ الامور
الظاهرة لا يجوز ان يعترض عليها باخبار آحاد غير صحيحة والامر فى الشورى ظاهر وانّ الجماعة
دخل فيها بالرضا الى ان قال ولذلك جعلنا دخول امير المؤمنين عليه السلام فى الشورى احد
ما يعتمد عليه فى ان لا نصّ يدلّ على انه المختص للامامة ولو كان ليجب الا يصرح به لانّه
احتجّ حال مناظره ولم يكن الامر مستقرا لواحد ولا يمكن ان يتعلق بالتقية انتهى
والجواب انّ الذى رتبه من ترتيب العدد والاتفاق واختلافه على بطلان مذهب الاخيار
عدد العاقدين للامامة وانه يتم بعقد واحد لغيره برضاء اربعة ومن العجب انه وصف
كلّ واحد منهم بوصف زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له هذه الصفات
وروى الواقدى باسناده عن ابن عباس قال قال عمر لا ادرى ما اصنع بامة محمد
صلى الله عليه وآله وذلك قبل ان يطعن فقلت فلم تهتم وانت تجد من تستخلفه عليهم
قال اصاحبكم يعنى عليا قلت نعم والله هو لها اهل فى قرابته من رسول الله صلى الله عليه
وآله وصهره وسابقته وبلائه فقال عمر انّ فيه بطالة وفكاهة فقلت اين انت
من طلحة قال فاين الزهو والنخوة قلت عبد الرحمن قال رجل صالح على ضعف فيه
قلت فسعيد قال صاحب مقنب وقتال قلت فالزبير قال عصوب شيخ قلت فعثمان
قال لو وليها لحمل بنى ابى معيط على رقاب الناس ولو فعلها لقتلوه ونظير ذلك روايات

اخر مذكورة

اخر مذكورة فى كتبهم فقد وصف كلّ واحد من القوم كما ترى بوصف قبيح يمنع من الامامة
ثم جعله فى جملتهم ولا ريب انّ تلك الاوصاف ان كان مانعا بالانفراد فهو مانع بالاجتماع
مع انه وصف امير المؤمنين عليه السلام بما لا يليق بجناب عزّه ولا ادّعاه عدوّ قطّ عليه
وهو عليه السلام معروف بضدّه من الرزانة والبعد عن المزاح والفكاهة وكيف يظنّ
ذلك وقد روى ابن عباس انه قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا اطرق هبنا ان
نبتدئه بالكلام وهذا لا يكون الا من شدّة التوقّر وما يخالف الدعابة والفكاهة هذا
وقال فى ردّ مطاعن عثمان انّ بعض هذه الامور مما لا يقدح فى امامته كظهور الفسق
والفساد ممن ولاه بعض البلاد والعزل عند تحقق الفسق وبعضها افتراء محض كصرف
ذلك القدر من المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها
اجتهاديات مفوضة الى راى الامام كالتاديب والتعزير ودرء الحدّ والقصاص
بالشبهات والتاويلات وبعضها كان باذن النبى صلى الله عليه وآله كردّ حكم بن العاص
على ما روى انه ذكر ذلك لابى بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه
واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركه ودفنه من غير عذر فلو صحّ كان قدحا فيهم
لا فيه انتهى والجواب انّ الاعتذار عن تولية الفسقة بانه لم يكن عالما بذلك
من حالهم قبلها وانما تجدّد فعلهم ليس بشئ لانه لم يولّهم الا وحالهم مشهورة ولم
يختلف اثنان فى انّ الوليد بن عقبة كان من سنته وعادته المعروفة شرب الخمر
والاستخفاف بالدين وكيف يخفى على عثمان وهو قريبه ولصيقه ما لا يخفى على الاعابد الاباعد
واما بعض المطاعن الى الافتراء ففرية بلا مرية اذ الاخبار والآثار مشحونة بذكرها وتتفق
العامة والخاصة على قبولها واما حكاية الاجتهاد فقد عرفت ما فيه غير مرة واما ما ذكره
من اذن الرسول صلى الله عليه وآله فى ردّ الحكم فشئ اخترعه قاضى القضاة وما رواه الناس
كلهم بخلاف ذلك وقد روى الواقدى من طرق مختلفة وغيره انّ الحكم لما قدم المدينة
بعد الفتح اخرجه النبى صلى الله عليه وآله الى الطائف فى ذمّة عثمان فكلّم فيه ثم كان
ابا بكر بمثل ذلك ثم كان عمر مثل ذلك فلما كان عثمان ادخله واكرمه فمشى فى
ذلك على عليه السلام والزبير وطلحة وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر
حتى دخلوا على عثمان فقالوا له انك قد ادخلت هؤلاء القوم يعنون الحكم ومن
معه وقد كان النبى صلى الله عليه وآله اخرجه وابو بكر وعمر وانا نذكرك الله والاسلام
ومعادك فان لك معادا ومنقلبا فقال انّ قرابتهم منى حيث تعلمون وقد كان
رسول الله صلى الله عليه وآله حيث كلمته اطمعنى فى ان يأذن له ولم يضرّهم مكانهم شيئا

وفي الناس من هو شرٌّ منهم فقال علي عليه السلام لا احد شرٌّ منه ولا منهم ثم قال علي
عليه السلام مهلاً يا عمر قال والله ليحملنّ بني ابي معيط على رقاب الناس والله
لئن فعله ليقتلنّه قال فقال عثمان ما كان منكم احد يكون بينه وبينه من القرابة
ما بيني وبينه وينال من القدرة ما انال الا ادخله وفي الناس من هو شرٌّ منه قال
فغضب علي عليه السلام وقام ثم خرج واخرجا عنده وهذا كما ترى خلاف ما ادّعاه فانه
ادّعى ان الرسول اطمعه في الاذن ثم صرّح بان رعايته فيه القرابة وهي الموجبة لردّه ونفيه
الرسول صلى الله عليه وآله وقد روي من طرق مختلفة ان عثمان لما كلّم ابا بكر وعمر في
ذلك اغلظ له وزبراه وقال له عمر اخرجه رسول الله صلى الله عليه وآله وامرني ان
ادخله والله لو ادخلته لم آمن بان يقول قائل غيّر عهد رسول الله صلى الله عليه وآله الى
ان توفى واياك يابن عفان ان تعاودني بعد اليوم فيه فلم يقل عثمان في جواب هذا
التعنيف والتوبيخ من ابي بكر وعمر ان عندي عهداً من الرسول صلى الله عليه وآله
لا استحقّ معه عتاباً واما قوله ان ابا بكر وعمر لم يقبلا قوله لانه شاهد واحد فاول ما فيه انه لم
يشهد بشيء في باب الحكم ثم ليس هذا من الباب الذي يحتاج فيه الى شاهدين وكيف
يجوز ان يجري ابو بكر وعمر مجرى الحقوق ما ليس منها واما قوله في ردّ حديث
الخذلان من ان ذلك ان صح فقدح في الصحابة فليس بشيء لانه لا يجوز ان يمنع اهل
المدينة وفيها وجوه من الصحابة من دفنه والصلوة عليه الا لاعتقاد قبيح فيه وهذا مما
لا شبهة فيه والقول بعدم صحة الرواية مع كثرة طرقها بحيث كاد ان يكون متواترة
لا يلتفت اليه ثم الامام عند اهل السنة عمر لتفويض ابي بكر واجماع الامة عليه اما
حكاية التفويض فهو فرع ثبوت امامة ابي بكر وقد عرفته واما الاجماع فقد ابطلناه
لان جميع ما ذكرنا في الاجماع على خلافة ابي بكر يجري في هذا الاجماع ثم عثمان لان عمر
جعل شورى بين ستة هم علي عليه السلام وطلحة وزبير وعثمان وعبد الرحمن
وسعد وجعل الامر الا الى الستة ثم الى اربعة ثم الى ثلثة ثم الى اثنين فانه
قال ان اجتمع علي عليه السلام وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة فالقول
للذين فيهم عبد الرحمن وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين للذين فيهم
عبد الرحمن وامر بضرب اعناقهم ان تأخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام ووقع
الاتفاق على عثمان اما قضية شورى ففي ما فيها من ابداع امور خارجة عن الاختيار
الذي سلكهم في الامامة والنص وجعل الامر لمن وصف كل واحد منهم بوصف
قبيح زعم انه يمنع من الامامة والحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن لعلمه انه

لا يعدل

لا يعدل بالامر عن حبيبه وابن عمه عثمان والامر بضرب اعناق من خالفه ومن تأخر
البيعة فوق ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا يستحقون ذلك بذلك لانه ربما طال
زمان الاجتهاد بحسب ما يعرض فيه من العوارض وغير ذلك مما لا يحصى يتوقف على
ثبوت خلافة عمر وقد عرفت بطلانه واما حكاية الاتفاق على عثمان ففرية
بلا مرية وقد انطق الله تعالى رواة العامة وثقاتهم بما يدل على بطلانه وهو اكثر من
ان يحصى منها ما رواه البلاذري في تاريخه عن ابن الكلبي عن ابيه عن ابي
مخنف في اسناد له ان عليا عليه السلام لما بايع عبد الرحمن عثمان كان قائماً
فقعد فقال له عبد الرحمن بايع والا اضرب عنقك ولم يكن يومئذ مع احد
سيف غيره فخرج علي عليه السلام مغضباً فلحقه اصحاب الشورى فقالوا بايع
والا جاهدناك فاقبل معهم يمشي حتى بايع عثمان فلينظر العاقل ان اي رضا ههنا
واي اتفاق ثم علي عليه السلام باجماع اهل الحل والعقد على منا بعد ومبايعته
ثم آل الامر الى الحسن عليه السلام وبعد ستة اشهر من بيعته سلّم الامر لمعاوية
تسكيناً للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة واما عندنا معاشر
الامامية فالامام بالحق بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل امير المؤمنين
علي بن ابي طالب عليه السلام ثم ابنه الحسن عليه السلام ثم اخوه الحسين عليه
السلام ثم ابنه زين العابدين عليه السلام ثم ابنه محمد الباقر عليه السلام
ثم ابنه جعفر الصادق عليه السلام ثم ابنه موسى الكاظم عليه السلام ثم
ابنه علي الرضا عليه السلام ثم ابنه محمد الجواد عليه السلام ثم ابنه علي النقي
عليه السلام ثم ابنه الحسن الزكي العسكري عليه السلام ثم ابنه المهدي
الهادي المنتظر القائم الغائب عن الابصار وهو يملأ الدنيا قسطاً وعدلاً
بعدما ملئت ظلماً وجوراً اما الدليل على امامة امير المؤمنين عليه السلام
بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل فقد نبذ عن بعض الادلة القاطعة ولا
بأس بان نذكر بعضاً آخر منها رغماً لانف الجاحدين فمنها قوله تعالى ومن الناس
من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس انها نزلت في
علي عليه السلام لما هرب النبي صلى الله عليه وآله من المشركين الى الغار خلّفه لقضاء
ديونه وردّ ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل
وميكائيل عليهما السلام اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر
فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل

علي بن ابي طالب اخيت بينه وبين رسولي فبات على فرشه تفديه نفسه ويؤثره بالحيوة
اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عليه السلام عند رأسه
وميكائيل عليه السلام عند رجليه فقال جبرئيل عليه السلام بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب
يباهي الله تعالى بك الملائكة وقد رواه فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري وجه
الدلالة قول جبرئيل عليه السلام فانه يدل على انتفاء المثل له في العالم ولا اقل في اصحاب
النبي صلى الله عليه وآله وقبح تفضيل المفضول ومنها آية المباهلة اجمع المفسرون
موافقوهم ومخالفوهم على ان ابنائنا اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام ونسائنا
اشارة الى فاطمة عليها السلام وانفسنا اشارة الى علي عليه السلام ولان الدعاء لا يتعلق
بنفس الداعي ولو كان المراد غير امير المؤمنين عليه السلام لاخرجه معه الى المباهلة
ويدل عليه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي سعيد الخدري قال امر معاوية عليه اللعنة
سعدا ان يسب عليا عليه السلام فابى وقال ما يمنعني من شتمه الا ما نزل ثم تلا هذه
الآية ويؤيده ما رواه صاحب الوسيلة في المجلد الخامس عن عائشة قالت لما ذكر النبي
صلى الله عليه وآله فضل بعض اصحابه لم يقل في علي عليه السلام شيئا فقيل له في ذلك
فقال علي نفسي فهل رأيتا احدا يقول في نفسه شيئا واورد الجمهور ايضا انه صلى
الله عليه وآله سئل عن بعضهم فقال فيه فقيل له في علي عليه السلام فقال انما
سألتني عن الناس ولم تسألني عن نفسي هذا فجعله الله تعالى نفس محمد صلى الله عليه
وآله والمراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب
المعاني المجازية الى الحقيقة فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو المقرر في الاصول
ومساوي الاكمل والاولى اكمل واولى بالتصرف ومنها قوله تعالى سيجعل لهم
الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس انها نزلت في امير المؤمنين عليه السلام
قال الود المحبة في قلوب المؤمنين وجه الدلالة ان ايقاع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين
وذكره في مقام الامتنان يدل على كونه معصوما وتحققت الامة على ان غيره من الثلثة لم يكن
معصوما وبضميمة وجوب عصمة الامام يتم المطلوب وهذه الرواية مذكورة في تفسير الرازي و
النيشابوري وفي كتاب الصواعق لابن حجر المتأخر ومنها قوله تعالى انما انت منذر ولكل
قوم هاد وقال فخر الدين الرازي وذكروا هنا اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي صلى الله
عليه وآله والهادي علي عليه السلام قال ابن عباس وضع رسول الله صلى الله عليه وآله يده على صدره
فقال انا المنذر واوما الى منكب علي عليه السلام فقال انت الهادي يا علي بك
يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد كتب ابن عقدة كتابا في هذه الآية وروايات

يرويها في شأن امير المؤمنين عليه السلام ورواه الثعلبي في تفسيره مسندا عن
ابن عباس يعني ما ذكره الرازي ومسنده ايضا الى امير المؤمنين عليه السلام وروى
ابن شيرويه الديلمي في كتاب فردوس الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله قال انا المنذر
وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون بعدي وجه الدلالة ان قوله صلى الله عليه وآله
انت الهادي الى آخره يدل على حصر الهادي من اصحابه فيه صلى الله عليه وآله سيما
مع خصوصيته ووقوعه مقابل النبي صلى الله عليه وآله في اثنان احدهما بالانذار والآخر
بالهداية ومنها قوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون روى
الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب عليه السلام واما
قول بعض النواصب ان ايمان امير المؤمنين عليه السلام لم يقع على وجه المعرفة
وانما كان على وجه التقليد فانه صلى الله عليه وآله كان في تلك الحال ابن سبع سنين
ففيه اولا انه يخالف المشهور فان جمهور الروايات جاءت بانه عليه السلام قبض
وله خمس وستون سنة وجاء في بعضها ان سنه صلى الله عليه وآله كانت عند
وفاته ثلث وستين سنة وقد صح ان امير المؤمنين عليه السلام صحب رسول الله
صلى الله عليه وآله ثلث وعشرين سنة ثلث عشرة قبل الهجرة وعشرة بعدها وعاش بعده
صلى الله عليه وآله ثلثين سنة وكانت وفاته عليه السلام في سنة اربعين من الهجرة فكان
سنه عليه السلام عند مبعث النبي صلى الله عليه وآله اثني عشرة سنة او عشر سنين مع قد
تواتر عنه صلى الله عليه وآله قوله لقد صلت الملائكة علي وعلى علي عليه السلام سبع سنين
وذلك انه لم يكن من الرجال احد يصلي غيري وغيره واما ثانيا فانه في الحقيقة اعتراض
على رسول الله صلى الله عليه وآله فانه تواتر عند العامة والخاصة ان النبي صلى الله عليه وآله سمى
ايمانه عليه السلام ايمانا واسلاما وما وقع من الصبيان على وجه التلقين لا يسمى على الاطلاق
ايمانا واسلاما واذا ضممت قوله تعالى وما ينطق عن الهوى يؤل الاعتراض الى الله تعالى
ومنها قوله تعالى اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله تعالى ان الله عنده
اجر عظيم وروى الجمهور في الجمع بين الصحاح الست انها نزلت في علي بن ابي طالب
عليه السلام لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال انا طلحة اولى بالبيت لان المفتاح
بيدي وقال العباس اولى انا صاحب السقاية فقال علي عليه السلام انا اول الناس ايمانا
واكثرهم جهادا فانزل الله تعالى هذه الآية وبين ان الاولى بذلك علي لا غير والاولى
بالبيت من الكل افضل من الكل واولى بالامامة ومنها آية المناجاة لم يفعلها
غير علي عليه السلام وقد صحت الرواية عن ابن عمر انه الحق قال كان لعلي عليه السلام

ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكان احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاه الراية يوم خيبر ورواية النجوى وجه الدلالة انه سبق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله
الى العمل بمضمون آية المناجاة وبعد عمله بها نسخت عنهم فيكون نزولها بيانا لافضليته
عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله تعالى وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام
فقال هذا لا يدل على افضليته على علي عليه السلام لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بها
انتهى ولا يخفى ما فيه لان اتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق
على انه لا يجوز ان يكلف العبد باتيانه بفعل في زمان يقصر عن فعله فيه ومن جوز التكليف
بما لا يطاق لا يقول بوقوعه ويدفع هذا الاحتمال ايضا ما رواه الحافظ ابو نعيم عن ابن
عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله صلى الله عليه وآله الا ان يتقدم بصدقة وبخلوا
ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي عليه السلام ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وكذا في
قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فتفطن ومنها سورة هل اتى قال الرازي في
تفسيره ان الواحدي من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلام وقال
صاحب الكشاف روي عن ابن عباس ان الحسن والحسين عليهما السلام مرضا فعادهما
رسول الله صلى الله عليه وآله وعامة العرب فنذر علي عليه السلام صوم ثلثة ايام وكذا امهما
فاطمة عليها السلام وخادمتهم فضة لئن برءا فبرءا وليس عند آل محمد عليهم السلام قليل
ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا
فخبزته خمسة اخباز لكل واحد قرصا وصلى علي المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام
بين يديه للافطار واتاهم مسكين وسئلهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم
وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا اليوم الثاني فخبزت فاطمة عليها السلام صاعا
آخر فلما قدم ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسئلهم القوت فاعطاه كل منهم قوته
فلما كان يوم الثالث من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسئلهم القوت
فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله
عليه وآله في اليوم الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة عليها السلام قد التصق بطنها
بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه بالله اهل بيت محمد يموتون من الجوع
فهبط جبرئيل عليه السلام فقال خذ ما هناك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ
يا جبرئيل فاقرأه هل اتى وقد استدل بعض اجلة الفضلاء نور الله ضريحه القدسي على
عصمتهم عليهم السلام بقوله تعالى فوقيهم الله شر ذلك اليوم الآية مع اخباره تعالى اياهم
عليهم السلام بذلك ومنها قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي

هريرة قال

هريرة قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته
بعلي بن ابي طالب فان في كتابة اسمه عليه السلام بوصف تأييده النبي صلى الله عليه وآله على
العرش الاعظم في ازل الآزال دلالة على الافضلية ومنها قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة
على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم روى الثعلبي انها نزلت في علي
عليه السلام وقد قال عليه السلام يوم البصرة والله ما قوتل اهل هذه الآية حتى اليوم والمراد بالارتداد
هو الذي وقع من الخوارج ومحاربته يوم الجمل وصفين ولان الحرب الذي فعله عليه السلام كان
محل التهم فان الخوارج كلهم اهل القرآن وعايشة زوجة الرسول صلى الله عليه وآله ومعه
اصحابه ومعاوية خال المؤمنين فكان مظنة التهم ولكن ما كان هو عليه السلام واصحابه
يخافون لومة لائم لانهم كانوا على الحق فلا يحبون غير الله مع صغر نفوسهم وتواضعه
عليه السلام مشهور ولان الذي ثبت محبة الله له ومحبته لله تعالى ويؤيده ما في صحيحي البخاري
ومسلم وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وآله قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يفتح الله على
يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله الحديث فهذه القضية كالصريحة في عدم وجود هذا
الوصف بنحو ذلك في غيره ويعضده قصة الطير وما رواه الخوارزمي عن عايشة قالت
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وهو في بيتي لما حضره الموت ادعوا الي حبيبي فدعوت ابا بكر
فنظر اليه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم وضع رأسه ثم قال ادعوا الي حبيبي فقلت ويلكم ادعوا
له عليا فوالله ما يريد غيره فلما رآه عليه السلام فرج الثوب الذي كان عليه ثم ادخله فيه فلم
يزل يحتضنه حتى قبض ويده عليه وما رواه الترمذي عن عايشة ايضا انها سألت اي الناس كان
احب الى الرسول صلى الله عليه وآله قالت فاطمة عليها السلام قيل من الرجال قالت زوجها ولا يخفى
ان محبة الرسول صلى الله عليه وآله ليست عن هوى النفس بل هي عن حب الله سبحانه واذا كان
كان امير المؤمنين احب الناس الى الله سبحانه وتزيده بيانا ما نقله السيوطي في ذخاير
العقبى عن ابي الخير القزويني انه اخرج في كتابه عن ابن عباس ان عليا عليه السلام دخل على النبي
صلى الله عليه وآله فقام اليه وعانقه وقبل بين عينيه فقال له العباس اتحب هذا يا رسول الله
فقال يا عم والله لله اشد حبا له مني ومقتضى الاحبية لله ورسوله ان يكون افضل الناس واحقهم
بان يقتدى ويؤتم به ومنها ما رواه احمد بن مردويه باسناده الى ابي ذر قال دخلنا
على رسول الله صلى الله عليه وآله فقلنا من احب اصحابك اليك فان كان امر كنا معه وان كانت نائبة
كنا من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما ومنها ما رواه جماعة منهم ابن المغازلي
الفقيه باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان

وصيي ووارثي علي بن ابي طالب عليه السلام وروى الخوارزمي بسند آخر عنه صلى الله عليه وآله
انه قال لكل نبي وصي ووارث وان عليا وصيي ووارثي وجه الدلالة ان الوصاية هي
النيابة عن الشخص في ولاية كانت على غيره والتصرف فيما له التصرف فيه من الاموال
والنبي صلى الله عليه وآله له الولاية العامة على كل احد وشأنه الهداية والارشاد وتثبيت
الناس على جادة الصواب والسداد فوصيته من ينوب عنه في ذلك فيكون اماما بعده
واما الوصاية في التصرف في مال خلفه فلا يجوز عند الخصم بناء على ما اختلقه امامهم من ان الانبياء
لا يورثون وكذا الوراثة ليس المراد بها وراثة المال فهي وراثة العلم والحكمة ومما يشيد
بنيان ما ذكرناه ما رواه ابن المغازلي باسناده عنه صلى الله عليه وآله قال اتاني
جبرئيل عليه السلام فقال تختموا بالعقيق فانه اول حجر شهد لله بالوحدانية ولي بالرسول
بالنبوة ولعلي بالوصية ولولده بالامامة ولشيعته بالجنة فان في ارداف وصايته
صلى الله عليه وآله باثبات الامامة لولده عليهم السلام تنصيصا على ان المراد بالوصاية
ما ذكرناه سيما ذكره بعد ما هو من اصول الدين من التوحيد والنبوة ويؤيده ما رواه الحافظ
ابو بكر بن مردويه باسناده عن سلمان رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله لكل نبي وصي
فمن وصيك فسكت عني فلما كان بعد رآني فقال يا سلمان فاسرعت اليه وقلت لبيك
قال تعلم من وصي موسى قلت نعم يوشع بن نون قال لم قلت لانه كان اعلمهم يومئذ
قال فان وصيي وموضع سري وخير من اترك بعدي ينجز عدتي ويقضي ديني علي بن ابي
طالب عليه السلام وفيه شاهد آخر وهو انه يدل على ان الامام يجب ان يكون اعلم الناس
وان امير المؤمنين عليه السلام كان اعلم الناس بعده صلى الله عليه وآله ثم لا يخفى
ما فيه من اللطائف والتنبيهات ومنها ما رواه احمد بن حنبل في مسنده قال
لم يكن احد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله يقول سلوني الا علي بن ابي طالب عليه
السلام وقال رسول الله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها وهذه الرواية
مذكورة في صحيح مسلم وفيه اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي كثير
من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك ففي بعضها مسندا الى جابر انا مدينة
العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها مسندا الى علي عليه السلام
يا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب
وهذه الاخبار تقتضي وجوب الرجوع الى علي عليه السلام ومنها ما رواه صاحب
كفاية الطالب عنه صلى الله عليه وآله ستكون من بعدي فتنة فاذا كان ذلك فالزموا
علي بن ابي طالب عليه السلام فانه اول من يراني واول من يصافحني يوم القيمة وهو

في السماء العليا

۱۲۴ في السماء العليا وهو الفاروق بين الحق والباطل وفي حديث آخر رواه في نزل السائرين
بتغيير يسير وقال الفاضل الاسترابادي رحمه الله الظاهر ان الفتنة المشار اليها هي التي وقعت
بعده صلى الله عليه وآله في سقيفة بني ساعدة من البيعة الخبيثة المشؤمة التي حصل منها
كل فساد في الاسلام اقول لعله رحمه الله استفاد هذا من لفظ السين الموضوعة للاستقبال
القريب ومما رواه البخاري ومسلم وغيرهما من المتفقين من قوله صلى الله عليه وآله
يجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري
ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما
توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وكنت على كل شيء شهيد فيقال ان هؤلاء لم
يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم فانه لم يقع ارتداد وابتداء من اول مفارقته
صلى الله عليه وآله كما يدل عليه لفظ منذ الى صبه سوى الخروج عن البيعة يوم الغدير
ومخالفة النص الجلي ثم قال رحمه الله ومما اشار به النبي صلى الله عليه وآله الى هذه
الغيبة الظلماء قول المستفيض انه يقع في هذه مثل ما وقع في الامم السابقة حذو
النعل بالنعل والقذة بالقذة ولم يقع في هذه الامة ما يشبه قصة هرون عند
غيبة موسى عليهما السلام عليه وعبادة قومه للعجل الا ما وقع من هؤلاء الاشقياء منافقين
بعده صلى الله عليه وآله من الارتداد عن الدين بمخالفة النص الجلي على امير المؤ
عليه السلام ومتابعتهم رؤساء المنافقين ومما يشير الى هذه الداهية الدهياء
ما جرى على بضعة الرسول الصديقة المطهرة البتول سيدة نساء العالمين
وصفوة النبيين صلوات الله عليها ولعنة الله على من غصب حقها حيث
اذوها في زوجها وغصبوا تراثها وما نحلها اياها ابوها ملتفتة الى قبر ابيها منشدة
انا فقدناك فقد الارض وابلها واختل قومك لما غبت وانقلبوا انما اشارت
بقوله وانقلبوا الى قوله تعالى مخاطبا لاصحاب النبي صلى الله عليه وآله افان مات او قتل
انقلبتم على اعقابكم ومنها ما رواه احمد بن حنبل مسندا من عدة طرق النبي صلى
الله عليه وآله قال من اذى عليا فقد اذاني ايها الناس من اذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او
نصرانيا فقد ثبت ان حبه طريق النجاة وبغضه وايذائه سبيل الهلاك وسلوك حبه
والكف عن ايذائه انما يكون بقبول اوامره ونواهيه فمن قدم عليه غيره بعد الرسول صلى
الله عليه وآله يخرج عن طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه فعليه لعنة الله وملائكته
والناس اجمعين عليهم وعلى من رضي بفعالهم ابد الآبدين ملأ السموات والارضين
مع ان اقامة الدليل للامامة امير المؤمنين عليه السلام على اهل السنة غير لازم على الشيعة

للاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله غاية الامر انهم يقولون
الاوسط واهل السنة يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما قرر في مقره
ثم نقول اذا ثبت امامة امير المؤمنين عليه السلام فالدليل على امامة احد عشر من
ولده على الترتيب المذكور ما تواتر عندنا من النص عند كل واحد لكل واحد بعده
والروايات على ذلك متظافرة عند العامة ايضا لكن بعد ثبوت امامة امير المؤمنين
عليه السلام لا نحتاج في الاستدلال على خصومنا برواياتهم ولا بأس بان نذكر نبذا
منها فمنها ما في صحيح البخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عتبة
قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر خليفة
كلهم من قريش وفي رواية عنه صلى الله عليه وآله لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة
كلهم من قريش وفي الجمع بين الصحاح الستة قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان هذا الامر لا ينقضي
حتى يمضي فيهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد
ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى
الله تعالى الى ابرهيم الخليل عليه السلام فقال انطلق باسمعيل عليه السلام وامه حتى تنزله
بيت النبي التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم
نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنى عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء
وقد دلت هذه الاخبار على امامة اثنى عشر من ذرية محمد صلى الله عليه وآله ولا قائل في الدهر
الا الامامية في المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين وقد اول بعض المعاندين الاخبار
بان المراد الخلفاء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وكان اثنى عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة
سنة وبعدها وقع الفتن وبعضهم ان المراد صلحاء الخلفاء من قريش وهم اثنى عشر
الخلفاء الراشدون والحسن ومعوية وعبد الله بن زبير وعمر بن عبد العزيز و[illegible]
آخر من خلفاء بني العباس وفيه اما اولا فانه يلزم ان يكون معوية الطاغية
وجروه يزيد البعيد والوليد الزنديق وهم من الائمة الذين يكون الاسلام بهم عزيزا
وايضا يلزم ان يكون الاحكام المنوطة على راي الخلفاء خصوصا عندك في معطلة
بعد ثلثمائة سنة وايضا لا يمكن هذا التأويل في بعض الاخبار مثل قوله صلى الله عليه وآله
حتى تقوم الساعة والتصريح بان الائمة من ذريته صلى الله عليه وآله واما التأويل
الثاني فمردود بان عد عبد الله بن زبير من صلحاء الخلفاء مكابرة لظهور كونه من رؤسة
حرب الجمل ومن المجاهدين بعداوة اهل البيت عليهم السلام حتى روي انه في زمان
خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وآله فقيل له في ذلك

فقال ان له اهل سوء مع انه لا يتمشى في بعض الاخبار على ما عرفت وقد اعترض
بعض الجهلة اولا بان الخلافة عبارة عن الرياسة الكبرى والامارة العظمى وهذا لا يصح
فيهم فان الاثنين منهم يصدق لذلك بها علي وحسن عليهما السلام والجواب ان الخلافة
عبارة عن رياسة عامة في الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وفعليته
انما يكون بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف والا يلزم ان لا يكون ابو بكر
في حين امتناع الاعراب اماما ولو بالنسبة اليهم ولا عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة
ونظير ذلك بيانا قوله صلى الله عليه وآله في شأن السبطين ابناي هذان امامان
قاما او قعدا وثانيا بانه ما الفايدة في خلافتهم مع عدم انقياد امرهم والجواب
ما اشار اليه المحقق الطوسي قدس الله روحه القدسي بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف آخر
وعدمه منا وثانيا ما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تخلو الارض
عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مستورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته
ولنا ايضا الروايات الواردة في طرق اهل البيت عليهم السلام فاكثر من ان تحصى
ولنذكر بعضا منها فمنها ما رواه الشيخ الفقيه والفاضل النبيه ابو جعفر محمد بن
علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي قدس الله روحه عن محمد بن ابرهيم بن اسحق
عن محمد بن همام عن احمد بن مابنداد عن احمد بن هلال عن محمد بن ابي عمير عن
المفضل بن عمر عن الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليهما عن ابائه عليهم السلام
عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم اجمعين قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله لما اسري بي الى السماء اوحى الي ربي جل جلاله فقال يا محمد اني اطلعت الى الارض
اطلاعة فاخترتك منها فجعلتك نبيا وشققت لك من اسمي اسما فانا المحمود وانت
محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وصيك وخليفتك وزوج ابنتك وابا
ذريتك وشققت له اسما من اسمائي فانا العلي الاعلى وهو علي وخلقت فاطمة والحسن والحسين
من نوركما ثم عرضت ولايتهم على الملائكة فمن قبلها كان عندي من المقربين يا محمد
لو عبدني عبد حتى ينقطع ويصير كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتهم ما اسكنته
جنتي ولا اظللته تحت عرشي يا محمد تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال
عز وجل ارفع رأسك فرفعت رأسي فاذا انا بعلي وفاطمة والحسن والحسين
وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد
علي والحسن بن علي و م ح م د بن الحسن القائم في وسطهم كانه كوكب دري فقلت يا رب من هؤلاء
قال هؤلاء الائمة وهذا القائم الذي يحلل حلالي ويحرم حرامي وبه انتقم من اعدائي وهو

راضه الاولياء وهو الذي يشفي قلوب شيعتك من الظالمين والجاحدين والكافرين
فيخرج اللات والعزى طريين فيحرقهما فلفتنة الناس يومئذ بهما اشد من فتنة
العجل والسامري روى الشيخ قدس الله روحه عن غير واحد من اصحابنا مسندا
عن جابر بن يزيد الجعفي قال سمعت جابر بن عبد الله يقول لما انزل الله عز وجل
على نبيه صلى الله عليه وآله يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله والرسول واولي الامر
قلت يا رسول الله عرفنا الله ورسوله فمن اولوا الامر الذين قرن الله طاعتهم بطاعتك
قال صلى الله عليه وآله هم خلفائي يا جابر وائمة المسلمين بعدي اولهم علي بن ابي طالب
ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد بن علي المعروف في التورية بالباقر و
ستدركه يا جابر فاذا لقيته فاقرأه مني السلام ثم الصادق جعفر بن محمد ثم موسى
بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي ثم علي بن محمد ثم الحسن بن علي ثم سميي وكنيي
حجة الله في ارضه وبقيته في عباده ابن الحسن بن علي ذلك الذي يفتح الله تعالى ذكره
على يديه مشارق الارض ومغاربها ذلك الذي يغيب عن شيعته واوليائه غيبة
لا يثبت فيها على القول بامامته الا من امتحن الله قلبه للايمان قال فقال جابر يا رسول الله
فهل ينتفع الشيعة به في غيبته فقال صلى الله عليه وآله اي والذي بعثني بالنبوة انهم
لينتفعون به ويستضيئون بنور ولايته في غيبته كانتفاع الناس بالشمس وان جللها
السحاب يا جابر هذا مكنون سر الله ومخزون علمه فاكتمه الا عن اهله قال جابر الانصاري
فدخلت على علي بن الحسين عليهما السلام فبينا احدثه اذ خرج محمد بن علي الباقر
عليهما السلام من عند نسائه وعلى راسه ذؤابة وهو عليه السلام غلام فلما ابصرته
ارتعدت فرائصي وقامت كل شعرة على بدني ونظرت اليه وقلت يا غلام اقبل
فاقبل ثم قلت ادبر فادبر فقلت شمائل رسول الله صلى الله عليه وآله ورب الكعبة
ودنوت منه فقلت ما اسمك يا غلام قال محمد قلت ابن من قال ابن علي بن الحسين قلت
يا بني فدتك نفسي فانت اذاً الباقر قال نعم فابلغني ما حملك رسول الله صلى الله عليه
وآله فقلت يا مولاي ان رسول الله بشرني بالبقاء الى ان القاك فقال لي اذا لقيته
فاقرأه مني السلام فرسول الله صلى الله عليه وآله يقرأ عليك السلام فقال عليه السلام
يا جابر وعلى رسول الله السلام ما دامت السموات والارض وعليك يا جابر كما بلغت
السلام وكان جابر بعد ذلك يختلف اليه ويتعلم منه فسأله محمد بن علي عليهما السلام
عن شيء فقال جابر والله لا دخلت في نهي رسول الله صلى الله عليه وآله فقد
اخبرني انكم الائمة الهداة من اهل بيته من بعده احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا

وقال لا تعلموهم فهم اعلم منكم فقال عليه السلام صدق رسول الله صلى الله عليه وآله
اني لاعلم منك بما سألتك عنه ولقد اوتيت الحكم صبيا كل ذلك بفضل الله علينا
ورحمته لنا اهل البيت والاخبار عندنا في هذا المعنى متواترة وعند العامة
مستفيضة ولقد استوفى الكلام حق الاستيفاء جدي العلامة نور الله ضريحه
الشريف في شرح الكبير للكافي في كتاب الحجة وذكر فيه من الاخبار العامة ما فيها
كفاية ان شاء الله تعالى قال السيد المرتضى رضي الله عنه تم لنا في اثبات مولانا الحسن
صلوات الله عليه ومن بعده من الائمة الى عصرنا هذا طريقا آخر من غير رجوع الى النقل
وهو ان نقول ان الناس لما قبض امير المؤمنين عليه السلام كانوا في باب الامامة
على ضروب فمنهم من قال لا امام في العالم وهو الخوارج ويبطل قولهم الادلة القاطعة
على وجوب الامامة ومنهم من قال بامامة معاوية ويبطل قولهم ما ظهر من كفره ورفع
حكم الاسلام عنه فضلا عن العصمة التي اعتبرناها وقد تقدم الدليل ومنهم من قال
بامامة محمد بن الحنفية ويبطل قولهم ما يعترفون معنا به من فقد عصمته فلم يبق القول
الا بامامة مولانا الحسن بن علي صلوات الله عليهما ومن قال بامامته ايضا على ضربين
منهم من ذهب اليها بالطريق الاختيار وهو يفسد بما ذكرنا من وجوب النص فلم يبق
الا قول من اوجبها له بطريق النص وانت اذا سلكت هذه الطريقة في امامة الحسين
صلوات الله عليه ومن بعده من الائمة وجدتها طريقا واضحا لا يحيل حوله شبه المعاندين
والحمد لله رب العالمين **والافضلية بترتيب الخلافة** والدليل على ذلك **اما اجمالا
فلان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه** وحكاية الاتفاق
اما من العلماء ففيه خلاف كما يظهر من كتبهم المعتبرة عندهم والروايات الصحيحة لديهم وقد
عرفت بعضها واما من الجهال فلا يعبأ به **واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى** وما لاحد عنده من نعمة تجزى وهو ابو بكر قال في شرح
المقاصد فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم
ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبي صلى الله عليه وآله عنده نعمة
تجزى وهو نعمة التربية انتهى اقول هذا الدليل في غاية السقوط فان مدلول الآية الكريمة
توصيف الاتقى بانه يؤتي الزكوة من ماله ابتغاء لوجه الله الكريم من غير ان يكون لاحد من آخذي
الزكوة عنده نعمة لتكون اداء حق النعمة مخلوطا له فالمراد من الاحد في قوله تعالى لاحد احد من آخذي
الزكوة والضمير في قوله تعالى عنده يرجع الى الاتقى المزكي فلا يدخل النبي صلى الله عليه وآله في ذلك
اصلا لان الزكوة حرام عليه صلى الله عليه وآله ولا شك لاحد من المسلمين ان ذلك صفة

مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه كما يدل عليه سورة هل اتى وغيرها من الآيات والاخبار واما
حب ابي بكر فالاخبار المأثورة والآثار المشهورة قد كشفت عن فقره ورزالته فلا يختلف
اهل العلم انه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وفيه يقول قول الصديقة الطاهرة
البتول سيدة النساء بضعة الرسول صلى الله عليه وآله انه من اعجاز قريش وادناهم وقال
ابو سفيان لامير المؤمنين عليه السلام ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي و
ذل من كان حاله في معيشته ورزالته هكذا فكيف يتهم نزول هذه الآية والعجب
المفسر مع براعته في علم التفسير كيف وقع في هذا الخبط العظيم والله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم ثم ان علماء التفسير من العامة ايضا قد رووا ضد ما ذكره المفسر والدليل على انه من موضوعات
اصحاب الرواية في ذلك وكذا فيما ذكره من قوله ولقوله صلى الله عليه وآله ما طلعت الشمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وقوله صلى الله عليه وآله خير امتي
ابو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وآله لو كان بعدي نبي لكان عمر وعثمان اخي ورفيقي
في الجنة انما ينتهي اما الى عائشة او حفصة او غيرهما من المتجاهرين بعداوة اهل البيت
عليهم السلام من اصحاب معوية عليه اللعنة ممن يكذبهم على ما يشهد بذلك تصفح احوال رجالها
وتتبع كتبهم وقد مر بعض ذلك مفصلا وبعضه فلك لو ما ادعاه من الافضلية على ترتيب
المذكور ما تواتر من آثارهم واخبارهم ومساعيهم في الاسلام ان كان المراد الظهور مساعيهم
في تخريب الاسلام فادعاء التواتر فيه حق والا فمراة عن شبهة فضلا عن حجة فقد عرفت
بعض ما نقلنا سابقا من رواياتهم المعتبرة عندهم ما فيه كفاية ان شاء الله تعالى وقالت الشيعة
ايدهم الله تعالى الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وآله علي لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم
في آية المباهلة والمراد بانفسنا امير المؤمنين عليه السلام لاجماع المفسرين موافقيهم
ومخالفيهم على ذلك ولان الدعاء لا يتعلق بنفس الداعي ولو كان المراد غيره لاخرجه معه
الى المباهلة وليس المراد بالنفس حقيقة الاتحاد بل المساوات في الفضيلة المشتركة واخص
الصفات فانه اقرب المجاز الى الحقيقة ولا شك انه صلى الله عليه وآله افضل الخلايق ومساوي
الافضل افضل ثم انه كناية عن غاية الاختصاص ونهاية القرب والمحبة ويلزم من ذلك المساوات
في الدرجة فلا يرد ما اورده بعض الجهلة من المعاندين بان مساواة النبي للولي خروج عن الدين
ولقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن
حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنه قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين اوجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما
ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة وهو يستلزم الافضلية ويدل على الامامة ولقوله تعالى

وجبريل

وجبريل وصالح المؤمنين وقال امير المؤمنين عليه السلام على المنبر انا اخو المصطفى
خير البشر من هاشم سنامه الاكبر وبنه عظيم جرى له القدر وصالح المؤمنين نزلت
به السور ففيه صاحب كشف الغمة عن عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي عن الحافظ
ابي بكر بن مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس انه علي عليه السلام وهو مذكور في تفسير ابي
يوسف يعقوب بن سفين الشوي باسناده الى ابن عباس ورواه السدي في تفسيره
عن ابي مالك عن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسنادين وجه الدلالة ان المراد
بصالح المؤمنين اصلحهم بدلالة العرف والاستعمال لان الشخص اذا قيل فلان عالم
قومه وزاهد بلده يريد اعلمهم وازهدهم وهذا شايع بحيث لا يمكن انكاره فعلى هذا يكون
امير المؤمنين عليه السلام اصلح القوم وافضلهم مع انه تعالى اوقعه بعد ذكره وذكر جبرئيل
عليه السلام فافهم فالدليل على ذلك المطلب من النصوص القرآنية اكثر من ان يحصى ويؤيد
ذلك ما في مسند احمد بن حنبل عن ابن عباس انه قال ما في القرآن آية فيها الذين امنوا
الا وعلي رأسها وقائدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله تعالى اصحاب محمد صلى الله
عليه وآله في القرآن وما ذكر عليا عليه السلام الا بخير ومنه ما نزل في احد من كتاب الله
تعالى ما نزل في علي عليه السلام وعن مجاهد انه قال نزل في علي عليه السلام سبعون آية
ولقوله عليه وعلى اهل بيته الصلوة والسلام من اراد ان ينظر الى آدم الحديث روى
عن البيهقي ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى
نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر
الى علي بن ابي طالب عليه السلام قد سوى النبي صلى الله عليه وآله بينه وبين افاضل
الانبياء في اوصافهم الجليلة التي هي امهات الفضائل فهو نص في افضليته من الكل
لو ابل من الانبياء المذكورين على نبينا وآله وعليهم السلام فان من جمع ما يفرق في
جماعة من الفضائل والمكارم يكون افضل من كل واحد منهم كما لا يخفى وناهيك
بذلك قوله صلى الله عليه وآله علي مني وانا من علي وانا وعلي من نور واحد فتنبه ويزيد
ذلك تأكيدا وبيانا ما رواه الحافظ ابو بكر بن مردويه وهو من اعيان الجمهور عنه صلى
الله عليه وآله انه قال علي خير البشر ومن ابى فقد كفر فرجع النبي صلى الله عليه وآله
بالقاطع فبقي من عداه حتى سائر الانبياء عليهم السلام داخلا في عموم المفضل عليه
وما استفاض عنه صلى الله عليه وآله من قوله علي خير البرية ولحديث الطير وهو
مشهور بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا من الصحابة عن انس
وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله وهو على ما في مسند احمد بن حنبل والجمع بين

الصحاح الستة هكذا عن انس بن مالك قال كان عند النبي صلى الله عليه وآله طير قد
طبخ له فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك يأكل معي فجاء علي عليه السلام فاكل معه
ولا معنى للمحبة الا زيادة الثواب في ذلك لا يكون الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي
اكثر من غيره فهو افضل من غيره وقد اعترض عليه صاحب المواقف بان الحديث
لا يفيد كون علي عليه السلام احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة التقسيم وادخال
لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شيء
او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون شيء آخر فلا يدل على
الافضلية مطلقا وفساده بين لان قوله صلى الله عليه وآله احب لفظ عام او مطلق
فمن خصصه او قيده فعليه الدليل على انه ليس على هذا التقدير فائدة في قوله صلى الله
عليه وآله ائتني باحب خلقك لان كل مسلم حبيب عنده تعالى من وجه مع انه يتوجه
عليه ان هذا البحث بعينه يجري في مستند الاجماع على افضلية ابي بكر بقوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فتفطن ولانه صلى الله عليه وآله ازهد لا خلاف
في انه صلى الله عليه وآله كان ازهد اهل زمانه طلق الدنيا ثلثا قال فضيل بن جابر ما رأيت
في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب عليه السلام كان قوته الشعير غير المأدوم لم يشبع
من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي
صلى الله عليه وآله ازهد من علي بن ابي طالب عليه السلام واعلم فان جميع العلوم
مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه عليه السلام في النهج يدل على
كمال معرفته في التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقهاء
فكلهم يرجعون اليه واما الحنفية فان ابا حنيفة هو تلميذ الصادق عليه السلام واما
الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو عن محمد بن الحسن تلميذ ابي
حنيفة وعن مالك واما احمد بن حنبل فقرأ على الشافعي واما مالك فقرأ على اثنين
احدهما ربيعة الرأي وهو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ
علي عليه السلام والثاني مولانا جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وكان الخوارج
تلامذة له عليه السلام واما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني
امير المؤمنين عليه السلام في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر وايضا
جميع الصحابة يرجعون اليه في الاحكام ويستفادوا منه ما كانوا يستشكلونه
ويتحيرون فيه من حقائق العلوم ودقائق المسائل حتى انه عليه السلام صار رسمه علما لحل
المشكلات فقالوا قضية ولا ابا حسن لها معروف ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء

اصلا وقد

اصلا وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حيث رده عن خطأ كثيرة
وقد حصل منه الاخبار بالغيب في عدة مواطن فمنها انه عليه السلام قال في خطبته سلوني
قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها و
سائقها وقائدها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في رأسي ولحيتي طاقة
شعر فقال والله لقد حدثني خليلي رسول الله صلى الله عليه وآله بما سألت عنه وان على
كل طاقة من شعر رأسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك
وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ولولا ان ما سألت عنه يعسر
برهانه لاخبرت به ولكن آية ذلك ما نبأت به من لعنتك وسخلك الملعون وكان ابنه
في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي قتل الحسين عليه السلام واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج
وعدم عبور الخوارج عن النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قاتل نفسه وبقطع يدي جويرية
بن مسهر وصلبه ثم وقع في ايام معوية وغير ذلك مما الكتب مشحونة بذكرها ويعضده قوله
صلى الله عليه وآله لفاطمة صلوات الله عليها اما ترضين ان يكون زوجك خير امتي اقدمهم
سلما واكثرهم علما وافضلهم حلما وقوله صلى الله عليه وآله اقضاكم علي والقضاء
يستلزم الاحاطة بالعلوم كلها وقد ثبت بالنقل الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله
ان المراد بقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم
ومن عنده علم الكتاب هو امير المؤمنين عليه السلام كما رواه العام والخاص ويؤيده
ما رواه الحافظ ابو نعيم بثلاثة طرق والفلكي المفسر السني عن مجاهد وعبد الله بن
سلام ونقله الرازي وقبله الثعلبي ومحمد بن جرير الطبري ورواه الحافظ ابو بكر بن
مردويه عن امير المؤمنين عليه السلام كان يقول وهو على المنبر ما من رجل من قريش الا وقد
نزلت فيه آية فقال رجل ممن تحته فانزل فيك انت فغضب عليه السلام ثم قال
عليه السلام اما لو لم تسألني على رؤس القوم ما حدثتك ويحك هل تقرأ سورة هود
ثم قرأ عليه السلام افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه رسول الله صلى الله
عليه وآله على بينة وانا الشاهد منه ثم قوله على بينة من ربه معناه على حجة واضحة من الله
سبحانه لبعضها ليعرف الخلق امره فيتبعوه فالذي له من يكون بعده بهذه الصفة
ويشركه في الكمال في سائر الصفات يستدل على اتصافه عليه السلام بجميع علوم النبي
صلى الله عليه وآله كما يشعر بذلك قوله صلى الله عليه وآله مشيرا اليه صلى الله عليه وآله
على ما رواه الاخطب الخوارزمي هذا امير المؤمنين عليه السلام وسيد المسلمين وعيبة
علمي وبابي الذي اوتى منه اخي في الدنيا وجدي في الاخرة وهو في السنام الاعلى ثم كونه

شهد هذا للنبي صلى الله عليه وآله على أمته يستلزم كونه عليه السلام أعدل الناس وأقربهم
زلفى إلى الله عز وجل ولو كان كغيرهم على شريطة الاتصاف لكفاه هذا في كونه عليه السلام خليفة
له صلى الله عليه وآله قائما مقامه في عدم جواز إمامة غيره معه ويشيده بيان ذلك قوله تعالى
أفمن كان يهدي إلى الحق الآية وما روى الجمهور عن ابن عباس أنه قال العلم ستة
أسداس لعلي عليه السلام من ذلك خمسة أسداس وللناس سدس ولقد شاركنا في السدس
حتى لهو أعلم به منا **وأشجع** وقد أجمع كافة الناس على أنه عليه السلام أشجع الناس وأنه ثبت
بها في الدين وثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيفه عليه السلام وتعجب الملائكة من حملاته
وفضل النبي صلى الله عليه وآله قتله لعمرو بن عبدود على عبادة الثقلين ونادى جبرئيل
عليه السلام لا فتى إلا علي لا سيف إلا ذو الفقار ويؤيد ذلك ما رواه ابن جرير الطبري
وابن اثير الجزري في تاريخهما أنه صلى الله عليه وآله يقول لعلي عليه السلام يوم أحد وقد فر
من الزحف من فر وقد رموه صلى الله عليه وآله من قريب يا علي اكفني شر هؤلاء إشارة إلى الكفار
وعلي عليه السلام يجالد بين يديه بذا لألف دونه خائضا غمار الحرب في نصره صابرا على منازلة
الأقران ومصاولة الشجعان ومقارعة صناديد العرب ومصارعة فرسان الجاهلية فقال جبرئيل
عليه السلام يا محمد هذه لهي المواساة فقال إنه مني وأنا منه وقال عليه السلام وأنا منكما وروى
الجمهور أن المشركين كانوا إذا رأوا عليا عليه السلام في الحرب عهد بعضهم إلى بعض وتفاصيل
مجاهداته في غزوات النبي صلى الله عليه وآله وغيرها مسطور في الكتب المطولة **وأفصح** حتى قيل في
كلامه أنه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت
من كلامه ألف خطبة ففاضت ثم فاضت **وأجود** لا خلاف في أنه عليه السلام كان أسخى الناس
جاد بنفسه فأنزل الله تعالى في حقه عليه السلام ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله عدة مرارا وجاد بقوته ثلاثة أيام وكان يعمل بيده حديقة ويتصدق
بها **وأكثر عبادة** ومنه عليه السلام تعلم الناس صلوة الليل والأدعية المأثورة والمناجاة
والأدعية في الأوقات الشريفة والأماكن المقدسة وبلغ في العبادة إلى أنه كان يؤخذ
النصال عن بدنه عليه السلام في الصلوة لانقطاع نظره عن غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين يصلي في اليوم والليلة ألف ركعة ويدعو بالصحيفة ثم يرمي
بها ويقول أنى لي بعبادة علي عليه السلام وقال الكاظم عليه السلام أن قوله تعالى تراهم
ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود
نزلت في أمير المؤمنين عليه السلام وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله
ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا إلى جنتك لكن رأيتك أهلا للعبادة فعبدتك

وحسن خلق

وحسن خلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه أعداؤه إلى الدعابة **واجيب بأن الكلام في
الأكرم عند الله تعالى** قال في شرح المقاصد بعد ذكر فضائل أمير المؤمنين عليه السلام والجواب
أنه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات إلا أنه
لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق
الجاري مجرى الإجماع على أفضلية أبي بكر ثم عمر والاعتراف من علي عليه السلام أقول لا يخفى ما
في هذا الجواب من السخافة والتعامي عن الحق والصواب أما أولا فلأن بعد تسليم
صدور موجبات الثواب عنه عليه السلام أكثر من غيره فبم يعرف كثرة الثواب لأبي بكر
وعمر فلذلك الكرامة عند الله تعالى لغيره فاسد البتة وأما ثانيا فلأن المراد من الاتفاق
إن كان اتفاق العقلاء فقد عرفت انعقاده في أنه عليه السلام أفضل بعد رسول الله صلى
الله عليه وآله وإن كان اتفاق الجمهور فلا يعبأ به مع أنه أيضا [illegible] وأما ثالثا
فلأن اتفاق الأمة على أنه عليه السلام كان أعلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد العلم فليأت
الباب وقوله صلى الله عليه وآله قسمت الحكمة على عشرة أجزاء فأعطي علي عليه السلام
تسعة أجزاء والناس جزءا واحدا وفي تواتر رجوع الصحابة إليه عليه السلام فيما
اشتبه عليهم وقولهم قضية ولا أبا حسن لها معروف فإذا كان أعلم الناس
كان أخشاهم لله سبحانه فإن الخشية مسببة عن العلم وكلما كان المسبب أقوى كان
السبب أقوى ولقوله تعالى إنما يخشى الله من عباده العلماء فمن كان أعلم كان أخشى ومن
كان أخشى الناس كان أتقاهم لأن التقوى إنما تنبعث عن الخشية ومن كان أتقى
الناس كان أكرمهم عند الله كما صرح به التنزيل هذا ولا يتوهم المنافاة بين قوله صلى الله
عليه وآله قسمت الحكمة على عشرة أجزاء وما سبق من قول ابن عباس العلم ستة أسداس
فإنه يجوز أن يكون المراد بالحكمة ما هو أخص من العلم وأما حكاية اعتراف أمير
المؤمنين عليه السلام فقد عرفت بطلانه غير مرة ويشيده إنكاره ما ذكرنا خطبته
الموسومة بالشقشقية المسلمة عند الخصم **وأما بعدهم فقد ثبت أن فاطمة** صلوات
الله عليها **سيدة نساء العالمين** وهي صلوات الله عليها عندنا معاشر الإمامية
معصومة من كل ذنب ومطهرة من كل رجس بأدلة قاطعة أقواها إجماع الفرقة المحقة وهو
حجة قطعا لا ينكره إلا مكابر معاند وهذا الوجه إنما يتم على الخصم بعد إثبات عصمة الإمام أو حجية
إجماعهم عليهم السلام وقد ذكرنا بعض الأدلة القاطعة على ذلك ويدل عليها قوله تعالى
إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الدلالة أن الأمة بأجمعها

اتفقت على ان المراد باهل البيت اهل بيت نبينا صلى الله عليه وآله وان اختلف في تعيينهم
فقال عكرمة من المفسرين وكثير من المخالفين ان المراد باهل البيت زوجات النبي صلى الله
عليه وآله وذهب طائفة منهم الى ان المراد به علي بن ابي طالب وفاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام وزوجاته صلى الله عليه وآله وطائفة الى ان المراد اقارب
الرسول صلى الله عليه وآله ممن يحرم عليهم الصدقة وذهب اصحابنا رضي الله عنهم
وكثير من الجمهور كما سيظهر من رواياتهم الى انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين
صلوات الله عليهم لا يشركهم فيها غيرهم فمع الاقوال كلها فاطمة صلوات الله
عليها داخلة الا على القول باختصاص الزوجات ويدل على بطلانه الاخبار
المتواترة من طرق العامة والخاصة فمن العامة رواه مسلم في صحيحه وابن الاثير
في جامع الاصول في حرف الفاء وصاحب المشكوة في الفصل الاول من باب فضائل
اهل البيت عليهم السلام عن عائشة قالت خرج النبي صلى الله عليه وآله غداة
مرط مرحل سود فجاء الحسن بن علي عليهما السلام فادخله ثم جاء الحسين عليه السلام
ثم جاءت فاطمة عليها السلام فادخلها ثم جاء علي عليه السلام فادخله ثم قال صلى الله عليه
وآله انما يريد الله الآية ومنها ما رواه الترمذي في صحيحه ورواه في جامع
الاصول في الموضع المذكور عن ام سلمة قالت ان هذه الآية نزلت في بيتها
انما يريد الله الآية قالت وانا جالسة عند الباب فقلت يا رسول الله صلى الله
عليه وآله وانا من اهل البيت فقال انك الى خير انت من ازواج رسول الله قالت
وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم فجللهم بكساء
وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قال صاحب
جامع الاصول في رواية اخرى ان النبي صلى الله عليه وآله جلل عليا وحسنا وحسينا
وفاطمة ثم قال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
فقالت ام سلمة وانا منهم يا رسول الله قال انك على خير قال اخرجه الترمذي
وقال ابن عبد البر في الاستيعاب لما نزل انما يريد الله الآية دعا رسول الله
صلى الله عليه وآله فاطمة وعليا وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره
ثم قال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت
ام سلمة وانا منهم يا نبي الله قال انت على مكانك وانت على خير ومنها
ما رواه الترمذي وصاحب جامع الاصول عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وآله
كان يمر بباب فاطمة عليها السلام اذا خرج الى الصلوة حين نزل هذه الآية

قريبا من ستة اشهر

قريبا من ستة اشهر يقول الصلوة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ومنها ما رواه مسلم في صحيحه وصاحب المشكوة عن سعد بن ابي وقاص
قال لما نزلت هذه الآية ندع ابناءنا وابناءكم الآية دعا رسول الله صلى الله عليه وآله
عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وقد روى هذه الرواية
في جامع الاصول الا انه قال اللهم هؤلاء اهلي قال اخرجه الترمذي وروى يحيى بن
الحسن البطريق في العمدة عن الحافظ ابي نعيم عن عامر بن سعد عن ابيه قال نزل على رسول
الله صلى الله عليه وآله الوحي فدعا عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فقال هؤلاء اهل بيتي قال
وقال ابو نعيم رواه احمد بن حنبل يرفعه الى نفيسة تميلة قال وروى ابو نعيم باسناده عن ابي سعيد
ان ام سلمة حدثته ان هذه الآية نزلت في بيتها انما يريد الله الآية قالت انا جالسة
عند باب البيت فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت قال انك الى خير انت من ازواج
النبي صلى الله عليه وآله قالت وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة وحسن
وحسين وباسناده عن ابي هريرة عن ام سلمة قال جاءت فاطمة صلوات الله عليها ببرمة
لها الى رسول الله صلى الله عليه وآله قد صنعت لها حساء حملتها على طبق فوضعها بين يديه
فقال لها اين ابن عمك وابناك قالت في البيت قال اذهبي فادعيهم فجاءت الى علي عليه السلام
فقالت اجب رسول الله صلى الله عليه وآله قالت ام سلمة فجاء علي يمشي آخذا بيد الحسن والحسين
وفاطمة تمشي معهم فلما رآهم مقبلين مد يده الى الكساء فبسطه فاجلسهم عليه فاخذ
باطراف الكساء الاربعة بشماله فضمه فوق رؤسهم واهوى بيده اليمنى الى ربه
فقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وباسناده عن ابي
عبد الله الجدلي قال دخلت على عائشة فسألتها عن هذه الآية فقالت ائت ام سلمة
فاتيتها واخبرتها بقول عائشة فقالت في بيتي نزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال من يدعوا الي فاطمة وعلي وابناهما الحديث وروى قريبا منه موفق بن احمد الخوارزمي
يرفعه الى ام سلمة وفي مسند ابن حنبل ايضا عنها رضي الله عنها مثله وفي آخره قالت فرفعت
الكساء لادخل معهم فجذبه من يدي وقال انك على خير وروى ابو محمد محمد بن عمران المرزباني
عن ابي الحمراء قال خدمت النبي صلى الله عليه وآله نحوا من تسعة اشهر او عشرة وكان عند كل
فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي عليه السلام ثم يقول السلام عليكم ورحمة
الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا
ثم انصرف الى مصلاه وفي كتاب مراصد العرفان لبعض علماء الجمهور عن ابن
عباس قال شهدنا النبي صلى الله عليه وآله تسعة اشهر يأتي كل يوم عند كل صلوة الى باب

على عليه السلام الحديث وقال ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على ان الآية نزلت
في علي وفاطمة والحسن والحسين ورواه ابو سعيد الخدري وانس بن مالك وعائشة وام سلمة
وواثلة ان الآية نزلت في النبي صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
الى غير ذلك من الاخبار المذكورة في المطولات واما من طرق الخاصة فاكثر من ان
يحصى منها ما رواه الشيخ في اماليه والمفيد روح الله روحه في مجالسه بالاسناد عن الحرث
عن علي عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يأتينا كل غداة فيقول الصلوة رحمكم
الله انما يريد الله الآية ومنها ما رواه الصدوق في اماليه باسناده عن ابن عباس
قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان عليا وصيي وخليفتي وزوجته فاطمة سيدة
نساء العالمين ابنتي والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة ولداي من والاهم فقد
والاني ومن عاداهم فقد عاداني ومن ناواهم فقد ناواني ومن جفاهم فقد جفاني ومن برهم
فقد برني وصل الله من وصلهم وقطع من قطعهم ونصر من نصرهم واعان من اعانهم
اللهم من كان له من انبيائك ورسلك ثقل واهل بيت فعلي وفاطمة والحسن والحسين
اهل بيتي وثقلي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقد ظهر من هذه الاخبار والاقوال
بطلان القول بان ازواج النبي صلى الله عليه وآله داخل في الآية وكذا القول بعمومها لجميع
الاقارب ويدل ايضا على بطلان القول بالاختصاص بازواج النبي صلى الله عليه وآله العدول
عن خطابهن الى صيغة الجمع المذكر اذا عرفت هذا فوجه الدلالة ان لفظ الرجس يحتمل
معنيين لا ثالث لهما الاول ما يستخبث من النجاسات والاقذار والثاني
ما يستخبث من الافعال والاقوال والمراد في الآية المعنى الثاني فان الاول يعم سائر المكلفين
فلا وجه للتخصيص بهم عليهم السلام سيما في مقام المدح والامتنان ومع تعلق المراد بالارادة في
الآية اما المستتبعة للفعل اعني ذهاب الرجس حتى يكون الكلام في ان يق انما اذهب الله
عنكم الرجس او لا حتى يكون المفاد امركم الله باجتناب المعاصي يا اهل البيت والثاني فبطل
لوجوه نذكرها فتعين الاول فثبت المدعى ومن وجوه بطلان الثاني ان كلمة انما تدل على
التخصيص كما قرر في مقره والارادة المذكورة يعم سائر المكلفين حتى الكفار لاشتراك
الجميع في التكليف فلا وجه للتخصيص باهل البيت عليهم السلام ومنها ان المقام
يقتضي المدح والتشريف لمن نزلت الآية فيه حيث جللهم في الكساء ولم يدخل فيه غيرهم
وخصصهم بدعائه وكذا التخصيص في الآية حيث عاد التطهير بعد اذهاب الرجس والمصدر
بعد الفعل منونا بتنوين التعظيم ويؤيد ما قاله الرازي في تفسيره حيث قال في قوله تعالى
ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا اي يلبسكم خلع الكرامة انتهى ولا مدح ولا تشريف

فيما دخل فيه النفاق والكفار ومنها ان الآية على ما مر في بعض الروايات
نزلت بعد دعوة النبي صلى الله عليه وآله في حقهم وان لم يعطهم ما وعده فيهم وقد سأل
الله سبحانه ان يذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا الا ان يريد ذلك منهم وهذا الوجه
لا يتم على الخصم اذ لم يجد في اخبارهم ما يدل على نزول الآية بعد الدعاء واجاب المخالفون
بانا لا نسلم نزول الآية في الخمسة بل المراد بها ازواج النبي صلى الله عليه وآله لكون الخطاب
في سابق الآية ولاحقها متوجها اليهن فنص القرآن يدل على انها نزلت فيهن
لكن لما عدل عن صيغة الخطاب للنساء الى التذكير فلا يبعد ان يكون نازلة في
شان كل اهل البيت من الرجال والنساء ويرد عليه ان المنع بمجرده لا طائل تحته بعد
ورود الروايات المتفقة على صحتها من طرق العامة والخاصة واما السند فمردود
اولا فان الترتيب ليس من فعل المعصوم حتى لا يتطرق اليه الغلط على ما هو المشهور بين
العامة والخاصة ويدل عليه ما قيل في سورة واحدة ان بعضها مكي وما قبله وما بعده مدني
وما ذهب اليه كثير من ان سورة اقرأ اول ما نزل وما قالوا من ان اكثر القصار مكية وهي في
آخر القرآن والحاصل ان هذا النظم مستند الى زيد بن ثابت وعثمان فلعلهما
سهوا او تعمدا الغرض فلا حجة في فعلهما فيجوز ان يكون الآية بحيث تناسب ما قبلها وما بعدها
واما ثانيا فلانا بعد ما سلمنا عدم تطرق التغيير في الترتيب انما يكون النظم
والسياق حجة لو بقي الكلام على اسلوبه اما اذا غير فلا والتغيير فيه من وجهين
لفظي ومعنوي اما اللفظي فتذكير الضمير واما المعنوي فلان مخاطبة الزوجات
مشوبة بالمعاتبة كما يدل عليه قوله سبحانه اولا ان كنتن تردن الحيوة الدنيا فتعالين
امتعكن واسرحكن سراحا جميلا والتسريح هو الطلاق وقوله لهن بعدما فرض لهن
ان كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة ان الله اعد للمحسنات منكن اجرا عظيما فقد وعدهن
بالاجر بايمانهن حتى تحسنه تشريفا ومعاتبتهن بعد ذلك بقوله سبحانه لستن كاحد
من النساء ان اتقيتن ونهيهن عن التبرج على طريقة اهل الجاهلية واما مخاطبة اهل
البيت فمحلاة بالتعطف والمبالغة في التطهير كما اعترف به الرازي من المتعصبين
وبالجملة فمن راعى النظم لم يبق له ذنب فجاز ان يكون خطاب السابق غير خطاب
اللاحق ويدل عليه زائدا على ما ذكرناه من الروايات المتفقة على صحتها ما رواه
مسلم في صحيحه عن زيد بن ارقم انه قيل له من اهل بيته نساؤه قال لا ان المرأة
تكون مع الرجل الدهر ثم يطلقها فترجع الى قومها اهل بيته وعصبته الذين حرموا الصدقة
بعده هذا وقد اعترض عليه بعض المعاندين اولا بان اذهاب الرجس لا يكون الا بعد ثبوته

وانتم قد قلتم بعصمتهم عن الذنوب والآثام كل العمر وقيل في الجواب ان الاذهاب والصرف مما يؤدي بهذا المؤدي كما يستعمل في ازالة الموجود يستعمل في المنع من طريان امر على محل قابل له ويشهد بذلك قوله تعالى في يوسف عليه السلام كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وقولهم في الدعاء صرف الله عنك كل سوء واذهب عنك كل محذور فبناء الكلام في مثلها على التخييل الذهني بعرض التخيل متصفا بالامر لكونه مظنة له على انه يمكن ان يتمسك بالاجماع المركب فتفطن ولما كان دلالة الاذهاب على النفي اولى من دلالته على الاثبات لا يجوز تمسك الخصم بالاجماع المركب فافهم وثانيا بان لفظة يريد من صيغ المضارع فلم يدل على ان مدلولها قد وقع والجواب ان استعمال المضارع فيما وقع شايع ذايع والكلام المجيد مملو منه قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم يريدون ان يبدلوا كلام الله انما يريد ان يوقع بينكم العداوة الى غير ذلك وقد صرح به المفسرون من موافقيهم ومخالفيهم على انه بعد ما حررنا لك في تقرير الدليل من معنى الارادة لا وجه لهذا الاعتراض وثالثا بان قوله تعالى ليذهب عنكم الرجس لا يفيد العموم لكونه في سياق الاثبات والجواب ان الكلام في قوة النفي اذ لا معنى لاذهاب الرجس الا رفعه ورفع الجنس يفيد رفع جميع افراده والحاصل ان اللام في الرجس للجنس فنفيه يقتضي نفي جميع افراده من الخطا وغيره على انه يمكن اتمام الدليل على تقدير عدم كون اللام في الرجس للجنس فانه قد تقرر في محله ان اللام يحمل للاستغراق اذا لم يكن ثمه عهد ولا عهد ههنا ومما يدل على عصمتها الاخبار الدالة على ان ايذاءها ايذاء الرسول صلى الله عليه وآله وان الله تعالى يغضب لغضبها ويرضى لرضاها ولنذكر نبذا مما تمر عليه فمنها ما رواه البخاري في صحيحه في باب مناقب فاطمة عليها السلام عن المسور بن مخرمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها اغضبني ومما رواه البخاري ايضا في باب النكاح عن المسور بن مخرمة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول على المنبر ان بني هاشم بن المغيرة استأذنوا في ان ينكحوا ابنتهم علي بن ابي طالب عليه السلام فلا آذن لهم ثم لا آذن لهم الا ان يريد علي بن ابي طالب ان يطلق ابنتي وينكح ابنتهم فانما هي بضعة مني يؤذيني ما آذاها ويريبني ما ارابها وقد روى الخبرين مسلم في صحيحه في باب فضايل فاطمة عليها السلام والخبر الاول رواه صاحب الجمع بين الصحاح الستة في باب مناقبها عليها السلام وقد روى الرواية الثانية الترمذي ولعله في صحيحهما وروى الترمذي في صحيحه عن ابن الزبير قال ان عليا عليه السلام ذكر بنت ابي جهل فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال انما فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها وينصبني ما انصبها وقد ذكر الرواية الثانية ابو المظفر السمعاني

في كتاب مناقب الصحابة والثالثة رواها الحافظ ابو نعيم في كتاب حلية الاولياء حكى ذلك يحيى بن الحسن بن بطريق في العمدة وروى في المشكوة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال فاطمة بضعة مني فمن اغضبها اغضبني وقال في رواية يريبني ما ارابها ويؤذيني ما آذاها ثم قال متفق عليه ومما ورد في هذا المعنى من طرق اهل البيت عليهم السلام فاكثر من ان يحصى وجه الدلالة كما مرت الاشارة اليه سابقا انه اذا كانت فاطمة عليها السلام ممن تقارف الذنوب ويرتكبها لجاز ايذاؤها بل اقامة الحد عليها لو فعلت ما يوجب حدا ولم يكن رضاها رضى الله سبحانه اذا رضيت بالمعصية وكل ذلك تناقض عموم الاخبار ان قيل وليس موضع الاستدلال فيها لفظة بضعة بالفتح وقد يكسر القطعة من اللحم حتى يجاب بما اجاب به صاحب الموقف من انه مجاز لا حقيقة وايضا عصمة النبي صلى الله عليه وآله قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض للجملة في جميع الاحكام انتهى ولم نقف في كلام احد من الاصحاب الى الان على هذا النوع من الاستدلال الذي يظهر من كلام صاحب المواقف هذا فان قيل لعل المراد من اذاها ظلمها فقد آذاني ومن سرها في طاعتها فقد سرني ومثل ذلك شايع التخصيص في العمومات قلنا اولا لا ريب في ان التخصيص خلاف الاصل فمن اراده فعليه اقامة الدليل وثانيا ان فاطمة عليها السلام يكون ح كسائر المسلمين وذلك باطل لوجوه الاول انه لا معنى ح لتفريع كون ايذائها للرسول على كونها بضعة منه والثاني ان كثيرا من الاخبار الصحيحة عند الفريقين ورد بلفظ الحصر وذلك مما يبطله والثالث ان انكاره صلى الله عليه وآله ينافي ذلك فان ذلك مما اباحه الله سبحانه بل ما رغب فيه وحث عليه لولا كونه ايذاء لسيدة النساء عليها السلام وكذا النكاح ببنت ابي جهل فانها ليست من المشركات فان قيل هذا الاستدلال لا يتم عند من جوز صدور الذنب عن النبي صلى الله عليه وآله قلنا اولا قد مر ما يدل على عصمته صلى الله عليه وآله وثانيا ان ما يدل على حرمة ايذاء الرسول صلى الله عليه وآله من النصوص القرآنية مثل قوله تعالى والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم وقوله تعالى ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله وقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الآخرة واعد لهم عذابا مهينا يدفع هذا الاحتمال ويدل على عصمته صلى الله عليه وآله ايضا بعض ما ذكرنا في الاخبار ومما يدل على عصمتها عليها السلام الاخبار الدالة على وجوب التمسك باهل البيت عليهم السلام وعدم جواز التخلف عنهم وما يقرب من هذا المعنى ولا ريب في ان ذلك لا يكون ثابتا لاحد مطلقا الا اذا كان معصوما وقد ثبت في تقرير آية التطهير انها عليها السلام داخلة في اهل البيت فقد تم الدلالة على عصمتها ومن جملة تلك الاخبار ما رواه

الباب السادس

مسلم باسناده عن يزيد بن حيان في خبر آية التطهير ورواه الترمذي في صحيحه ورواه في
جامع الاصول في كتاب الاعتصام من حرف الهمزة عن جابر بن عبد الله الانصاري قال
رايت رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع يوم عرفة وهو على ناقته القصواء يخطب
فسمعته يقول اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي
وروى الترمذي عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الآخر وهو كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض وروى احمد بن حنبل في مسنده عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وروى الزمخشري وهو الثقة
المأمون عند الجمهور باسناده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة مهجة قلبي
وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود
بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله صلى الله
عليه وآله قال ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا
بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض والروايات في هذا المعنى متواترة عند العامة والخاصة
فاقتصرنا بذكر نبذ منها مخافة الاطناب والله هو الهادي الى الصواب فان قيل هذه الاخبار
انما يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة معا وهو لا يثبت مدعاكم مع انها معارض باصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا وجوب التمسك بهم غير محتاج الى ضم الكتاب
والا لم يكن له مزية على غيرهم والمعارض على تقدير ثبوته لا يصلح للمعارضة لانه آحاد في
مقابل المتواترة وقد جعل العترة قرينة الكتاب يدل على انه لا يجوز مخالفتهم بوجه من الوجوه
كما لا يجوز مخالفة الكتاب فوجب حمل الاقتداء بالاصحاب على الرواية او التقليد او
تخصيص بالعترة لان حمل العام على الخاص شايع وان الحسن والحسين صلوات الله عليهما
سيدا شباب اهل الجنة قد تقدم ما يدل على عصمتهما صلوات الله عليهما وان العشرة
الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة وزبير مبشرون بالجنة العشرة هم ابوبكر وعمر
وعثمان وامير المؤمنين صلوات الله عليه وطلحة وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن
عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة الجراح اقول هؤلاء العشرة

سوى مولانا

سوى مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه كلهم في النار وما روى في بشارتهم
بالجنة موضوع ليس في كتبهم المعتبرة والدليل على ذلك ان تلك الروايات انما تنتهي
الى من تجاهر بعداوة اهل البيت عليهم السلام واما استدلالهم على ذلك بقوله تعالى
محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم الى قوله تعالى ومثلهم في الانجيل
لان هؤلاء العشرة معه صلى الله عليه وآله واذا كانوا كذلك فهم احق الخلق بما قضيته
القرآن من وصف اهل الايمان ومدحهم بالظاهر من البيت وذلك مانع من الحكم عليهم بالخطاء
والعصيان فاقول ما فيه انه يلزم على هذا ان يكون يزيد ومعوية ابنا ابي سفيان
وعبد الله بن ابي سرح وغيرهم ممن يحذر حذرهم داخلين في الممدوحين اذا كان
اذا كان جميع هؤلاء اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وان الآثار الجميلة والمقامات
الحميدة ما ليس لابي بكر وعمر وعثمان وساير الستة والحق ان تقدير الكلام ان الذين
تثبت امثالهم في التورية والانجيل من جملة اصحابك ومن معك هم اشداء على الكفار
الى قالوا احسب ان نستقري الجماعة في طلب هذه الصفات فمن كان عليها منهم
فقد توجه اليه المدح وحصل له التعظيم ومن كان على خلافه فالقرآن اذا منبه على ذمه وكاشف
عن نقصه ودال على موجب لومه فنظرناه في ذلك واعتبرناه فوجدناه امير المؤمنين عليه
السلام وجعفر بن ابي طالب وحمزة بن عبد المطلب وعبيدة بن الحرث وعمار بن ياسر
والمقداد بن الاسود وابا دجانة وسماك بن خرشة الانصاري وامثالهم من
المهاجرين والانصار رضي الله عنهم قد انتظموا صفات الممدوحين على ان المخالفين
رووا عن علماء التفسير من آل محمد صلى الله عليه وآله ان هذه الآية انما نزلت في امير المؤمنين
والحسن والحسين والائمة من بعدهم عليهم السلام خاصة دون ساير الناس وذلك ان
الله تعالى اخبر عمن ذكره بالسجود لله وخلع الانداد ومع وجود ذلك من سجد للاوثان و
تقرب باللات والعزى وقد اتفقت الكافة على ان ابا بكر وعمر وعثمان وطلحة وزبير
ونظائرهم قد عبدوا قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله الاصنام وكانوا دهرا طويلا
يسجدون للاوثان فبطل ان يكون اسمائهم ثابتة في التورية والانجيل بذكر السجود
لله تعالى على ما نطق به القرآن وثبت لامير المؤمنين عليه السلام والائمة من ذريته
عليهم السلام للاتفاق على انهم عليهم السلام لم يعبدوا قط غير الله ولم يسجدوا لاحد سواه
وقد تعلقوا بقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة
من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير فزعموا ان
هذه الآية دالة على ان ابا بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وسعدا وسعيدا وعبد الرحمن

الباب السادس

واما عبيدة فمن اهل الجنة اذ كانوا ممن اسلم قبل الفتح وانفقوا وقاتلوا الكفار ووعد الله الحسنى وهي الجنة **والجواب** ان هذا البيان مبني على دعويين احديهما الا يعضدها برهان والاتفاق فتبطلان اما الاولى فقولهم ان ابا بكر وعمر انفقا قبل الفتح وهذا مما لا حجة فيه لخبر ولا كتاب ولا اتفاق اصحاب بل برهان كذبه على ما عليه يج والاختلاف فيه واضح واما الاخيرة فمن قولهم انهما قاتلا الكفار وهذه مجمع على بطلانها اذ لا يضيف احد من العقلاء اليهما قتل كافر معروف ولا جراحة مشرك موصوف ثم هربتهما من الزحف اشهر واظهر من ان يحتاج الى بيان على انه يلزم ان يكون ابا سفيان وجرده معوية وخالد بن وليد ونظرائهم ممن اجمعت الامة على انهم من اهل النار كعمرو بن الحمق الجهني اذ لا خلاف بين الامة في ان ابا سفيان اسلم قبل الفتح وكذلك معوية ويزيد وقد كان لهؤلاء الثلاثة من الجهاد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله ما لم يكن لابي بكر وعمر وعثمان وقد تشبثوا بقوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون حيث زعموا ان هذه الاية نزلت في ابي بكر **والجواب اما اولا** فلما عرفته من ان القول في كتاب الله تعالى بالرأي وحمل معانيه على الهوى لا يجوز ومن قال فيه بغير علم فقد هوى ولم ياخذ من عالم بتفسير القول بذلك **واما ثانيا** فان اكثر العامة وجماعة الشيعة يروون عن علماء التنزيل وائمة القول بالتاويل ان هذه الاية نزلت في مولانا امير المؤمنين عليه السلام على الخصوص وقد اجري حكمها في حمزة وجعفر وامثالهم من المؤمنين السابقين فمن روى ذلك ابراهيم بن الحكم باسناده له عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام **وروى** عبيدة بن حميد عن مجاهد مثله وروى سعيد عن الكلبي مثله ثم قوله منهم الائمة الاربعة من حديث الاشعار بان الائمة عنده اربعة مناقض لقوله ثم آل الامر الى الحسن عليه السلام بعد ستة اشهر من بيعته سلم الامر الى معوية لتسكين الفتنة فانه يلزم من ذلك ان يكون الائمة خمسة لان الامامة يثبت عنده بالبيعة وقد انعقدت على امامته عليه السلام ولا ينافي ذلك حكاية التسليم سيما اذا كان لوجه مصلحة على ما يشعر به قوله لتسكين الفتنة وكذا ثم فهو المنافي في امامته عليه السلام بعد التسليم لا قبله **ثم الفضل بالعلم والتقوى** ومعلوم لكل عاقل اتصاف ائمتنا عليهم السلام بالعلم والتقوى بل انحصارهما فيهم عليهم السلام **وبها فضل العترة الطاهرة والحق تعظيم جميع الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم وكقوله** صلى الله عليه وآله وسلم **الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا خير القرون قرني** اقول الحق

التعظيم للصحابة

بذا الجميع
بدل

في مبحث السمعيات ومنها الامامة

ان من الصحابة من استقر بعد النبي صلى الله عليه وآله على الايمان ولم يخالف عليا عليه السلام يجب تعظيمه والكف عن طعنه وتوجه المدح اليه **والحاصل** ان مجرد كون الشخص صحابيا لا يلزم التعظيم بل بواسطة الايمان ومتابعة امير المؤمنين والائمة من ولده صلوات الله عليهم اجمعين وكلما ورد في الكتاب والسنة من المدح والثناء على الصحابة فيتوجه الى من كان على الصفات التي اعتبرناها ويشهد بذلك ضرورة العقل ومن كان على خلافها فعليه ما عليه **وتوقف علي عليه السلام عن بيعة ابي بكر كان لحيرته بسبب فوت النبي** صلى الله عليه وآله وقد عرفت غير مرة حال بيعة امير المؤمنين عليه السلام لابي بكر وسبب توقفه فيه وانه عليه السلام كان مجبورا في البيعة **وعن نصرة عثمان لعدم رضاه بل لرضاه وعن قبول بيعته لاعظام الحادثة** يعني قتل عثمان والصحيح على ما في الاخبار انه عليه السلام لم يتوقف في ذلك **وعن قصاص القتلة** يعني قتلة عثمان **لشوكتهم او لانه رأى عدم مؤاخذة البغاة لما بغوا من المال والدم** اذ النفاد عند الامام عدل بل توقفه عليه السلام في ذلك كان لرضاه بذلك ويشهد بذلك انه عليه السلام جعل قتلة عثمان من خواصه وبطانته **وتوقف جماعة** وهم على ما نقله في شرح المقاصد سعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم **عن الخروج معه** عليه السلام **الى الحرب كان لاجتهاد منهم او لعدم الزام منه** بل لعدم ايمانهم بالله تعالى **لا لنزاع في امامته** ذلك اول النزاع **والمصيب في حرب جمل وصفين وحرب الخوارج علي عليه السلام والمخالفون بغاة لا فسقة ولا كفرة** لما لهم من الشبهة والحق ان مخالفه ومنازعه من حديث الكفرة بل الشك في امره خارج عن دين الاسلام لقوله صلى الله عليه وآله حربك يا علي حربي ولما تواتر من قوله صلى الله عليه وآله الحق مع علي اينما دار ودار معه ومن قوله صلى الله عليه وآله من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا ولما رواه الخوارزمي في فضل الثامن في بيان ان الحق مع علي وانه مع الحق من قوله صلى الله عليه وآله لعمار يا عمار اذا رأيت عليا سلك واديا وسلك الناس واديا غيره فاسلك مع علي عليه السلام ودع الناس فانه ان يدلك في ردى وان يخرجك من الهدى يا عمار انه من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله تعالى يوم القيمة وشاحا من در ومن تقلد سيفا اعان به عدو علي قلده الله تعالى يوم القيمة وشاحا من نار ولما رواه الفقيه ابن المغازلي الشافعي باسناده عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وحارب الله ورسوله ومن شك في علي فهو كافر ولما رواه الخوارزمي باسناده عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من فارق عليا فقد فارقني ومن فارقني فقد فارق الله تعالى

وما رواه ابن المغازلي الشافعي باسناده عن جابر قال اخذ النبي صلى الله عليه وآله
بعضدي علي عليه السلام وقال هذا امير البررة وقاتل الكفرة منصور من نصره مخذول
من خذله وما رواه الخوارزمي عنه صلى الله عليه وآله انه قال حب علي حسنة لا يضر معها سيئة
وبغضه سيئة لا ينفع معها حسنة وقوله صلى الله عليه وآله في آخر حديث الغدير اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه وبعضده ما يدل على التسوية بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله
من الآيات والأخبار ويؤيد ذلك بيانا قوله صلى الله عليه وآله في حديث المستفيض
انا وعلي من نور واحد وقوله صلى الله عليه وآله علي مني بمنزلة راسي من بدني
واما حكاية الشبهة فواهية لأن الكلام انما هو فيما اذا كان صاحب الشبهة مجتهدا
في الدين على الشرائط المعتبرة في الاجتهاد الا في كل من تخيل شبهة واهية وتأويلا
فاسدا ولهذا نهى علي عليه السلام عن لعن اهل الشام بهذا التأويل مجعولة فان صحت
فلها تأويل **الفصل الخامس عشر** فيما يلحق بباب الامامة
من حيث ظهور المهدي القائم من آل محمد صلى الله عليه وآله ونزول عيسى على نبينا وآله
وعليه السلام وخروج دجال قد ورد احاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة
صلوات الله عليها يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما عن ابن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ
اسمه اسمي وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله المهدي مني اجلى
الوجه اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه
قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم
فيبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا واتفق
اهل السنة الى ان امام عدل من ولد فاطمة صلوات الله عليها يخلق الله تعالى متى
شاء ويبعثه نصرة لدينه والحق ما ذهب اليه اصحاب الامامية رضي الله عنهم من انه محمد بن
حسن العسكري عليهما السلام واختفى عن خوف من الاعداء وقد دل اخبار متواترة من طرق
اهل البيت صلوات الله عليهم ولا استحالة في طول عمره كنوح وخضر على نبينا وآله وعليهما
السلام فمن الروايات الواردة في طرق اهل البيت صلوات الله عليهم اجمعين ما
رواه الشيخ النبيل الفقيه ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي
رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري قال
حدثنا محمد بن احمد العلوي عن ابي غانم الخادم قال ولد لابي محمد عليه السلام ولد فسماه محمدا
فعرضه على اصحابه يوم الثالث وقال هذا صاحبكم من بعدي وخليفتي عليكم وهو القائم الذي

الفصل الخامس عشر في ظهور القائم

تمتد عليه

تمتد عليه الاعناق بالانتظار فاذا امتلأت الارض ظلما وجورا فملأها قسطا وعدلا وعنه
قال حدثنا علي بن الحسن بن الفرج المؤذن رحمه الله قال حدثني محمد بن الحسن الكرخي قال
سمعت ابا هارون رجلا من اصحابنا يقول رأيت صاحب الزمان عليه السلام وكان مولده
يوم الجمعة سنة ست وخمسين ومائتين وعنه قال حدثنا ابو العباس احمد بن عبد الله مهران
الآبي العروضي ره بمرو قال حدثني احمد بن الحسن اسحق القمي قال لما ولد الخلف الصالح عليه السلام
ورد عن مولانا ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام على جدي احمد بن اسحق كتاب فاذا فيه مكتوب
بخط يده عليه السلام الذي كان يرد به التوقيعات عليه ولد المولود فليكن عندك مستورا وعن
جميع الناس مكتوما فانا لم نظهر عليه الا الاقرب لقرابته والمولى لولايته احببنا اعلامك ليسرك
الله به كما سرنا وعنه قال حدثنا محمد بن علي ماجيلويه ره قال حدثنا محمد بن يحيى العطار قال
حدثنا جعفر بن محمد بن مالك الفزاري قال حدثني محمد بن معوية بن حكيم ومحمد بن ايوب بن
نوح ومحمد بن عثمان العمري قالوا عرض علينا ابو محمد الحسن بن علي عليهما السلام ابنه عليه السلام
نحن في منزله وكنا اربعين رجلا فقال هذا امامكم من بعدي وخليفتي عليكم ولا تتفرقوا
من بعدي فتهلكوا في اديانكم اما انكم لا ترونه بعد يومكم هذا قال فخرجنا من عنده فما مضت
الايام قلائل حتى مضى ابو محمد صلوات الله عليه وعنه قال حدثنا المظفر بن جعفر العلوي
السمرقندي قال حدثنا جعفر بن محمد بن مسعود العياشي قال حدثنا آدم بن محمد البلخي قال
حدثني علي بن الحسن بن هارون الدقاق قال حدثنا جعفر بن محمد بن عبد الله بن القسم بن
ابرهيم الاشتر قال حدثنا يعقوب بن منقوش قال دخلت على ابي محمد الحسن بن
علي عليهما السلام وهو جالس على دكان في الدار عن يمينه بيت وعليه ستر مسبل فقلت له
سيدي من صاحب هذا الامر فقال ارفع الستر فرفعته فخرج الينا غلام خماسي له عشر او
ثمان او نحو ذلك واضح الجبين ابيض الوجه دري المقلتين شثن الكفين معطوف
الركبتين في خده الايمن خال وفي رأسه ذؤابة فجلس على فخذ ابي محمد عليه السلام ثم قال لي
المعلوم بدل هذا هو صاحبكم ثم وثب فقال له يا بني ادخل الى الوقت المعلوم فدخل البيت وانا انظر
اليه ثم قال لي يا يعقوب انظر في البيت فدخلت فما رأيت احدا وعنه قدس سره باسناده الى
مفضل بن عمر قال قال الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام ان الله تبارك وتعالى خلق اربعة عشر
نورا قبل خلق الخلق باربعة عشر الف عام فهي ارواحنا فقيل له يا ابن رسول الله ومن الاربعة
عشر فقال محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين والائمة من ولد الحسين آخرهم القائم الذي
يقوم بعد غيبته فيقتل الدجال فيطهر الارض من كل جور وظلم وعنه قدس سره باسناده
الى احمد بن اسحق الاشعري قال دخلت على ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام وانا اريد ان

سائلاً عن الخلف بعده فقال لي مبتدياً يا احمد بن اسحق ان الله تبارك وتعالى لم يخل الارض منذ خلق آدم
ولا يخلو الى يوم القيمة من حجة الله على خلقه به يدفع البلاء عن اهل الارض وبه ينزل الغيث وبه
يخرج بركات الارض قال فقلت يا ابن رسول الله فمن الامام والخليفة بعدك فنهض عليه
السلام فدخل البيت ثم خرج وعلى عاتقه غلام كان وجهه القمر ليلة البدر من ابناء ثلث
سنين فقال يا احمد بن اسحق لولا كرامتك على الله وعلى حججه ما عرضت عليك ابني هذا انه
سمي رسول الله صلى الله عليه وآله وكنيه الذي يملأ الارض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت جوراً
وظلماً يا احمد بن اسحق مثله في هذه الامة مثل الخضر عليه السلام ومثله كمثل ذي القرنين والله
ليغيبن غيبة لا ينجو فيها من الهلكة الا من ثبته الله على القول بامامته ووفقه للدعاء
بتعجيل فرجه قال احمد بن اسحق فقلت له يا مولاي هل من علامة تطمئن اليها قلبي فنطق
الغلام عليه الصلوة والسلام بلسان عربي فصيح فقال انا بقية الله في ارضه والمنتقم
من اعدائه فلا تطلب اثراً بعد عين يا احمد بن اسحق قال فخرجت مسروراً فرحاً فلما كان
من الغد عدت اليه فقلت له يا ابن رسول الله لقد عظم سروري بما انعمت علي فما
السنة الجارية فيه من الخضر وذي القرنين فقال طول الغيبة فقلت يا ابن رسول الله
وان غيبته لتطول قال اي وربي حتى يرجع عن هذا الامر اكثر القائلين به فلا يبقى
الا من اخذ الله عهده لولايتنا وكتب في قلبه الايمان وايده بروح منه يا احمد بن
اسحق هذا امر من امر الله وسر من سر الله وغيب من غيب الله فخذ ما آتيتك واكتمه وكن
من الشاكرين تكن معنا غداً في عليين وعنه بسند آخر عن احمد بن اسحق رضي الله عنه
مثله والاخبار الصحيحة الواردة من اهل البيت عليهم السلام في ذلك اكثر من ان تحصى
فمن اراد الوقوف عليها فعليه بالكتب المعتبرة من اصحابنا سيما كتاب الكمال
الدين واتمام النعمة وقد قال بعض المعاندين ان النبي صلى الله عليه وآله قد اظهر
من اسناده ودعا الى نفسه قبل هجرته فكيف لم يخف مع ذلك على نفسه والا امر الله
اياه بستر ولادته وفرض عليه اخفاء امره كما زعمتم في ذلك في امامكم المنتظر من بين
الائمة المشار اليه بالقيام بالسيف دون آبائه عليهم السلام والجواب ان المصلحة
لا تدرك بالقياس وانما يعلم من جهة علام الغيوب فيمكن ان يكون سبحانه قد علم من حال
رسوله صلى الله عليه وآله انه لا يقدم عليه بخلاف الامام المنتظر صلوات الله وسلامه عليه
وتوضيح ذلك انه لم يتعرض احد من عبدة الاوثان ولا اهل الكتاب ولا احد من
ملوك العرب والعجم متى ما قد اتصل بهم من البشارة بالنبي صلى الله عليه وآله لا احد من آبائه
ولا بالاخافة ولا بالاستبراء واحدة من امهاته لمعرفة الحمل ولا خلاف في ان الملوك من بني

عباس لم يزالوا على الاخافة لآباء هذا الامام عليه الصلوة والسلام ويشهد بذلك
ما جرى من ابي جعفر مع الصادق عليه السلام ومن هرون مع ابي الحسن موسى بن جعفر الكاظم
عليهما السلام حتى هلك في حبسه ببغداد وما قصد به المتوكل ابا الحسن العسكري جد الامام
عليه السلام حتى اشخصه من الحجاز فحبسه بسر من راى وكذلك امر ابي محمد عليه السلام بعد
ابيه ثم ان كان امر المعتمد بعد وفات ابي محمد عليه السلام من حبس جواريه والمسألة
عن حالهم في الحمل حتى بقي بعض جواري ابي محمد في الحبس مدة كثيرة وثانياً ان الخوف
قد كان مرفوعاً من رسول الله صلى الله عليه وآله من بني هاشم وبني عبد المطلب وجميع
اهل بيته واقاربه لان الشرف المتوقع له بالنبوة كان شرفهم وعلمهم بهذه الحالة
تبعثهم على صيانته وحفظه فيعجزون عن ايقاع الضرر به صلى الله عليه وآله ثم قيل ان
الغيبة ان كان سببها الخوف بعد كان يجب ان يحصل غيبة الائمة في ايام بني امية وكثير
من ايام بني العباس لان الخوف كان هناك اظهر واكثر ثم انه كيف يصح غيبة الامام مع
شدة الحاجة اليه ولئن جاز ليجوزن ان لا ينصب امام مع قيام التكليف وايضاً فهلا يجب على
مذهبكم حراسة امام الزمان من جهة الله تعالى وحفظه من كل مخافة والجواب عن الاول ان
الخوف في زمان بني امية وبني العباس ليس مثل الخوف هناك فانا نعلم ان تقدم امام زماننا
عليه السلام من آبائه عليهم السلام لم يكن احد منهم يدعى له وينتظر منه انتزاع الارض من
ايدي الجبارين وصلاح ما فسد من الامور وارتجاع ما غصب من الحقوق وكل موجود في امام
زماننا عليه السلام ولهذا كتمت ولادته واخفي في ابتداء امره ولذلك لما مات الحسن
صاحب العسكر صلوات الله عليه جمع المتملك جواريه واحتاط لهم ليظهر له ميلاد القائم
الذي ينتظر منه العجائب في تقلب الدول ولم يعلم ان ميلاده قد تقدم وانه ولد قبل وفات
ابيه فكيف يجمع منصف بين احوال الزمان ومن تقدم من آبائه عليهم السلام على ان
احوال الخائف انما يرجع الى اعتقاداته وظنونه فتفطن وعن الثاني ان سبب الغيبة
انما هو فعل الظالمين وتقصيرهم فيما يلزم من تمكين الامام فيه وانهم مع الغيبة متمكنون
في مصلحتهم بان يزيلوا السبب فيظهر الامام عليه الصلوة والسلام وعن الثالث
ان الحراسة من المخافة على ضربين فمنها ما لا ينافي التكليف في هذا القسم قد فعله الله
سبحانه على ابلغ الوجوه وحرس الامام بالحجة وايده ونصره بالادلة ومنها ما ينافي التكليف
واستحقاق الثواب والعقاب فالزامنا هذا القسم من عجيب الامور لان الامام انما يحتاج
اليه للمصلحة في التكليف فكيف يجمع بينه وبين ما ينافي التكليف هذا ثم اعلم ان المخالفين
قد وافقونا في هذه المسألة من حيث لا يشعرون فانهم كالفخر في المحصول وغيره في غيره

من كتبهم الأصولية قال في مسئلة التعاكس التي هي من فروع مسئلة الإجماع المركب
هل يجوز انقسام الأمة الى قسمين يخطئ احد القسمين في مسئلة والقسم الآخر في مسئلة
اخرى الأكثر على انه غير جائز لأن خطأهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على
الخطأ وهو منفي عنهم لقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطأ لأن الكلام في الخطأ
جنسية واتحاد محل الخطأ غير لازم ولا يخفى ان هذا الدليل يجري في انقسامهم اقساما عديدة
بكون كل قسم مخطئا في مسئلة والآخر في اخرى فيلزم عدم تجويز خلو العصر عن شخص
مصيب في جميع احكامه ومعتقدا انه غير مخطئ في شيء منها وهذا هو الإمام الذي اجمع
اصحابنا الإمامية على وجوده في جميع الأعصار غير انا نثبت له مع هذه الصفة صفات
اخرى ادلتنا الى اثباتها الدلائل التي مر بعضها والحمد لله رب العالمين ويزيد ذلك بيانا
ما رواه البخاري وغيره من قول النبي صلى الله عليه وآله لا تزال طائفة من امتي على يقوم
الساعة وقد ورد احاديث صحيحة في نزول عيسى على نبينا واهل بيته وعليه السلام منها
ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن
مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير وفي خروج الدجال وغير ذلك من الأشراط
كدابة الأرض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلاث
وقلة العلم والأمانة وكثرة الفسق والخيانة وسياسة الفساق والأرذال وانتهاء
الإسلام الى الزوال وافضاء النظام الى الاختلال عن حذيفة بن سعيد الغفاري قال
قال اطلع النبي صلى الله عليه وآله علينا ونحن نتذاكر الساعة فقال ما تذكرون قلنا
الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال والدابة وطلوع
الشمس من مغربها ونزول عيسى ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وروي عنه صلى الله عليه وآله انه قال من اشراط
الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويشرب الخمر ويقتل الرجال ويكثر النساء وقال صلى
الله عليه وآله اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وبالجملة
فالأحاديث في ذلك من طرقهم وطرقنا مستفيضة بل متواترة بالمعنى ويجب حملها
على ظواهرها لأنها امور ممكنة قد اخبر بها صادق وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من
مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الأمر وجريانها على ما ينبغي ولهم في اكثر ذلك تأويلات
فاسدة ثم لما اعترض في ذلك المقام بان اكثر هذه الأحاديث يشعر بان الأمة في
آخر الزمان شر الخلق وهذا يناقض قوله صلى الله عليه وآله مثل امتي مثل المطر لا يدرى
اوله خير ام آخره اجاب المص بقوله ويشبه ان يكون هذا عند غاية قرب الساعة

وحين

وحين انقراض من التكليف فلا ينافي احتمال خيرية آخر الأمة على ما قال صلى الله
عليه وآله مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره رزقنا الله خير الآخرة
والأولى ووفقنا للعمل بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلام على محمد وعترته الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم
وغاصبي حقوقهم ابد الآبدين اللهم اغفر لكاتبه بحق محمد وآله الطيبين الطاهرين
قد شرعت بكتابة هذا الكتاب الشريف اللطيف انا المحتاج الى رحمة
الله الأحد الصمد اقل الحاج بابا ابن محمد حسن ... لولدي الأرشد
الأرجمند محمد هاشم صانه الله عن شرور المآثم في غرة
شهر السادس وختمت بالخير والظفر في سلخ
الشهر السابع في ثاني العشر التاسع من المائة
الثالثة بعد الألف الثاني من الهجرة النبوية
المصطفوية عليه وآله آلاف الثناء
والتحية واستدعى من القارئين
والناظرين ان يدعوني ووالدي
بدعاء الخير والرحمة
... في سلخ شهر
رجب سنة ١٢٩٠